
Google

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

Theologisch Tijdschrift

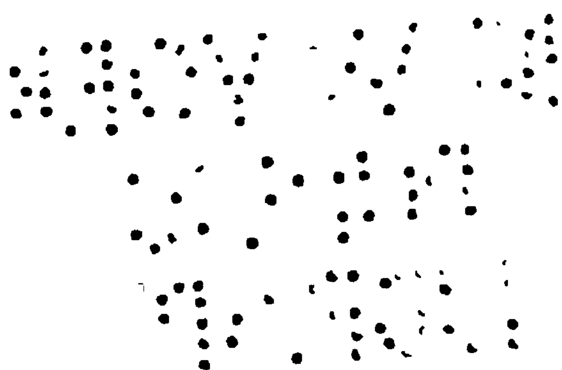
ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

TIENDE JAARGANG.

LEIDEN,
S. C. VAN DOESBURGH.
1876.





INHOUD.

I. Verhandelingen en Opstellen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Literarisch Overzicht.

IV. Berichten.

ROM. XV EN XVI.

CRITISCH ONDERZOEK.

Nadat reeds Semler (1769) in zijne Paraphrase van den brief aan de Romeinen het vermoeden had uitgesproken, dat Rom. XV en XVI, ofschoon van Paulus afkomstig, oorspronkelijk niet tot dezen brief behoord hebben, kwam hetzelfde vraagstuk in later jaren herhaaldelijk op nieuw ter sprake. Het eerst werd de aandacht gevestigd op de plaats, wáár, volgens de Handschriften, de doxologie XVI: 25—27 in den brief oorspronkelijk gestaan had. Op het voetspoor van Beza, Grotius, Mill, Wetstein en anderen, plaatsten latere critici, Eichhorn, Griesbach, Matthaei, haar achter XIV: 23, en trachtten, elk op zijne wijze, de oorzaak van dit verschijnsel in het licht te stellen. Nog later werd de onechtheid dier verzen zoowel aan het einde des briefs als achter XIV: 23 met beslistheid uitgesproken door Reiche [1]) en onlangs ook nog door Hilgenfeld [2]). Anderen gingen verder en betwistten, zooals Schultze [3]), Schott [4]), Ritschl [5]), Reuss [6]), de echtheid van het geheele XVIde hoofdstuk, waarvan echter de twee eerste verzen in Ewald [7]) een verdediger vonden. De beide laatstgenoemden hielden, op het voetspoor van Semler en Eichhorn, dit hoofdstuk, of althans vs 3—27, voor een fragment van een thans verloren brief van Paulus, volgens Reuss door den apostel te

---

1) *Comm. crit. in N. T.* ad h. l.
2) *Hist. Krit. Einl in d. N. T.* 1875. S. 326, 327.
3) *Theol. Stud. u. Krit.* 1829, S. 609 f.
4) *Isag. in libr. N. T.* Jen. 1830.
5) *Jahrb. für deutsche Theol.* 1866, p. 352.
6) *Gesch. d. h Schr. des N. T.* 1860, 3 Aufl., p. 94, 95.
7) *Die Sendschreiben des Paulus übersetzt u. erklärt.* 1857.

Corinthe, volgens Ewald te Rome tijdens de gevangenschap van Paulus (Rom. XVI: 7) geschreven en volgens beiden voor Efeze bestemd. Weldra bepaalde de critiek zich niet meer alleen tot het XVIde hoofdstuk, maar wijdde hare aandacht ook aan het XVde. Baur [1]) en zijne school, met name Schwegler [2]) en Zeller [3]), ontkenden den Paulinischen oorsprong van beide hoofdstukken en brachten de resultaten van hun onderzoek in verband met de bekende tendentiehypothese. Meer behoudend, hield Ernest Renan [4]) Hdst. I—XI, verbonden met XV, en Hdst. I—XIV met een gedeelte van XVI voor verschillende exemplaren van den brief, volgens hem, als een kort begrip der Paulinische geloofsleer, ook aan andere gemeenten ter lezing aangeboden. Nog verder dan de Tubingsche school ging Straatman [5]). Niet alleen XV en XVI, met uitzondering van XV : 8—33, volgens hem, ofschoon geïnterpoleerd, oorspronkelijk aansluitend aan XI : 36, maar ook XII—XIV zouden gehouden moeten worden voor fragmenten van een verloren geraakten brief van Paulus aan de Efeziërs, op gronden, die door Rovers [6]) voor ongenoegzaam zijn verklaard. Tusschen de bestrijders der echtheid van XV en XVI doorgaande, meende Lucht [7]) in deze hoofdstukken onder de onechte bestanddeelen overblijfselen te ontdekken, deels van het echte slot van den brief aan de Romeinen, deels van een verloren brief, voor Efeze bestemd en, bij vergissing te Rome aangeland, die later met den brief aan de Romeinen vereenigd zijn.

Na al deze debatten, waarvan door Lucht, met betrekking althans tot de Duitsche literatuur, een historisch overzicht gegeven is, werd onlangs het critisch vraagstuk betreffende XV en XVI op nieuw besproken door Volkmar [8]). Het door hem verkregen resultaat stemt, na overweging der verschillende gevoelens, hoofdzakelijk met dat van Baur overeen, waarbij hij echter, evenals Lucht, meer opzettelijk dan Baur, met de diplomatische getuigenis te rade ging. Het komt mij voor, dat door den arbeid, zoowel

---

1) *Paulus. Ed.* 1 *en* 2. S. 393.
2) *Nachapost. Zeitalter*, II, S. 123 f.
3) *Apostelgeschichte*, S. 488.
4) *St. Paul.* 1869, p. LXIII suiv.
5) *Theol. Tijdschrift.* 1868, bl. 24 v.
6) *Theol. Tijdschrift* 1868. bl. 310.
7) *Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs.* 1871.
8) *Paulus' Römerbrief.* 1875, en vroeger *Theol. Jahrb. v. Baur u. Zeller*, 1856 S. 321—324.

van Lucht als van den Zurichschen hoogleeraar, het vraagstuk een belangrijke schrede nader tot zijne oplossing gebracht is. Daar ik zelf in dezen tijd aanleiding had om de beide hoofdstukken op nieuw te onderzoeken, meen ik vooral den Nederlandschen lezer geen ondienst te doen, met ook mijnerzijds de resultaten van eigen onderzoek in dit Tijdschrift meê te deelen.

EERSTE HOOFDSTUK.

UITWENDIGE GETUIGENISSEN, HANDSCHRIFTEN, VERTALINGEN, PATRISTISCHE BERICHTEN.

---

§ 1.

De doxologie.

Het eerste, waarop wij de aandacht vestigen, is de doxologie, Rom. XVI: 25—27.

Hier doet zich het merkwaardig verschijnsel voor, dat deze verzen, *a* volgens sommige getuigen, in den tekst van den brief *in het geheel niet* voorkomen; *b* volgens anderen *achter* XIV: 23 hunne plaats vinden; *c* elders *tweemaal*, zoowel achter XIV: 23 als aan het einde van XVI, en *d alleen aan het slot van* XVI staan.

Tot de getuigen onder *a* behooren:

1. Handschriften, waarvan Hieronymus (331—420) melding maakt *ad Eph.* III: 5, alwaar hij bericht, dat XVI: 25—27 *in plerisque codicibus* (dus niet in alle HSS) gevonden werd. Er bestonden dus in het laatst der 4de eeuw handschriften, die de doxologie niet hadden. Of het Latijnsche of Grieksche waren, blijkt niet. In het eerste geval zouden zij, als vertalingen, wijzen op oudere dan de thans bestaande Grieksche HSS, behoorende tot de westersche familie;

2. De Grieksche HSS F, G en *g* (Lat.) Het eerstgenoemde HS heeft de doxologie niet, en zelfs de bewering, dat tusschen XVI: 24 en het onderschrift eene open plaats zou gelaten zijn, is aan gegronde bedenking onderhevig [1]). Het tweede daarentegen

[1]) Zie het oordeel hierover van Scrivener, den uitgever van dit HS, 1859, bij Lucht, S. 50.

heeft eene open plaats achter XIV: 23. Hieruit blijkt, dat aan de afschrijvers de doxologie, in de latijnsche vertaling door F uit de Vulgata opgenomen, bekend was, maar in het door hen gebruikte Grieksche HS en dus ook in vroegere HSS niet gevonden werd;

3. D. Claromontanus. In dit HS staat de doxologie oorspronkelijk (*a prima manu*) aan het slot van XVI; doch de latere corrector D*** van de 9de of 10de eeuw (wegens zijne nauwkeurigheid door Griesbach [1]) geprezen), die aan het door hem gebruikte HS de spiritus en accenten toevoegde, hield, waar hij aan XVI: 25—27 genaderd was, daarmee, althans na de vier eerste woorden, op, om te doen blijken, dat hij, niettegenstaande het gezag van het door hem verbeterde HS, waarschijnlijk op grond van andere hem bekende HSS, de echtheid dier pericopé in twijfel trok;

4. D. Clar. Lat. vertaling. Hier doet zich het verschijnsel voor, dat de vertaling van XVI: 25—27 in nauwkeurigheid zeer verschilt van die der overige brieven van Paulus, zooals door Lucht opzettelijk is aangetoond [2]). Dezelfde onnauwkeurigheid en slordigheid kenmerkt in dezen codex de vertaling van den Hebreërbrief. Die onnauwkeurige gedeelten der vertaling zijn dus blijkbaar van eene andere hand. Bediende zich de afschrijver, in de overige gedeelten van den brief, van de bestaande Latijnsche vertaling (Itala), dan blijkt uit de verschillende vertaalwijze zoowel van XVI: 25—27 als van den Hebreërbrief, dat hem aldaar zijne bron (de Itala) verliet, zóodat hij zich genoodzaakt zag van den Griekschen tekst t. a. p. eene eigene vertaling te leveren. Hieruit mag afgeleid worden, dat in de oudste exemplaren der Itala de doxologie evenmin als de Hebreërbrief voorkwam. Zelfs ware het mogelijk, dat dezelfde afschrijver, die in D. Lat. de pericoop XVI: 25—27 *de suo* bijvoegde, haar insgelijks in den Griekschen tekst uit andere HSS heeft ingelascht, en dat die woorden derhalve in het door D gevolgde HS evenmin als later in F en G gevonden werden.

Tot de getuigen onder *b*, die de doxologie aan het einde van XIV plaatsen, behooren:

1. Een aantal handschriften, waarvan Origenes (Lat. vertaling) melding maakt. Na het bericht omtrent de weglating van XV en XVI door Marcion, waarschijnlijk aan Origenes zelven ont-

---

[1]) *Symb. Crit.* II, p. 40. [2]) S. 61—64.

leend, leest men: „*in aliis vero exemplaribus, id est in his, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput* (XVI: 25—27) *diverse positum invenimus. In nonnullis etenim codicibus post hunc locum, quem supra diximus, h. e.* „*omne quod non est ex fide peccatum est*" (het laatste vers van XIV), *statim cohaerens habetur:* „*ei qui potens est vos confirmare*" (Rom. XVI: 25—27);

2. Het grooter deel der codices minusculi, van Byzantijnschen oorsprong, door Matthaei ingezien, ten getale van p. m. 200;

3. Een bericht omtrent oude HSS, in cod. 66 voorkomende;

4. Een aantal lectionaria;

5. De Arabische vertaling in de polyglotte en triglotte, de Slavonische en de latere Syrische van Philoxenus (begin der 6de eeuw). Of ook de Gothische vertaling tot deze rubriek of tot de voorgaande behoort, is onzeker, daar het blad ontbreekt, waarop XIV: 20b—XV: 3b geschreven stonden. Het door Ulfilas vertaalde HS eindigde in elk geval met XVI: 24 en de vertaler verklaart na dit vers uitdrukkelijk: „De brief aan de Romeinen is hier uit." Hetzelfde geval doet zich voor in de Armenische vertaling, waarvan sommige uitgaven de doxologie met een asteriscus teekenen, en andere haar weglaten;

6. De kerkelijke schrijvers en commentatoren in de Oostersche kerk, Cyrillus († 386), Chrysostomus († 407), Theodoretus († 457), Oecumenius † 990) en Theophylactus († 1107).

Onder de rubriek *c* (getuigen, die de doxologie tweemaal hebben) behooren A, 5, 17 en 109.

Onder *d* (getuigen, die de doxologie alleen aan het einde van XVI plaatsen), behooren B, Sin. C, D, E en eenige minusculi. Wáár Clemens Al., die de doxologie citeert (Strom. V, 10, 65), haar las, is onzeker, daar hij ze verbindt met XV: 29.

Nog worde opgemerkt, dat onder de HSS, die de doxologie aan het einde van den brief hebben, de zegenwensch XVI: 24 weggelaten wordt in A, B, Sin. C, terwijl zij in andere gevonden wordt achter XVI: 27.

§ 2.

Verklaring der verschijnselen.

Ten aanzien van de verschillende plaatsing der doxologie valt te kiezen tusschen twee hypothesen: òf de brief is van het begin

tot aan het einde (XVI: 27) van Paulus' hand, en dan is de doxologie later van daar verplaatst achter XIV : 23; òf zij stond vroeger achter XIV : 23, zooals Griesbach en anderen stelden, in welk geval hare verplaatsing dagteekent van een tijd, dat na XIV : 23 nog andere bestanddeelen aan den brief zijn toegevoegd, achter welke nu de doxologie, als slot van den aldus verrijkten brief, geplaatst werd.

De eerstgenoemde hypothese laat de plaatsing achter XIV : 23 onverklaard. Wien zou het in de gedachte hebben kunnen komen, deze verzen, indien zij door Paulus achter XVI : 24 geschreven waren, te verplaatsen naar het midden van een betoog, vermaningen behelzende aan de vrijzinnige partij ten aanzien van de zwakkere broeders, tusschen XIV : 23 en XV : 1 verv., waar zij geheel misplaatst schijnen? De redenen, die, volgens Meyer (Komm. 1875), tot zulk eene verplaatsing zouden geleid hebben, zijn gezocht. Hij meent, dat de oorspronkelijke plaatsing eener doxologie achter XVI : 24 aanstootelijk kon schijnen, 1° omdat geen andere brief met eene doxologie eindigt; 2° omdat de apostolische zegenwensch, vs 24, waarmee Paulus gewoonlijk zijne brieven besluit, reeds geschreven was; 3° omdat *στηρίξαι* in vs 25 zich scheen aan te sluiten aan de vermaningen XIV: 1 verv. ten aanzien van de zwakkeren. Hierbij wordt echter voorbijgezien, dat een latere afschrijver niet, zonder eenig diplomatiek gezag, zich zou verstout hebben van, door eene loutere gissing geleid, den oorspronkelijken tekst van Paulus te altereeren; 2° dat, bijaldien hij dit had durven doen, hem eene gave van critiek zou moeten eigen geweest zijn, die aan de eerste eeuwen vreemd was; 3° dat, toegegeven, dat hij door zulke critische redenen geleid ware, hij veeleer die verzen eenvoudig zou weggelaten dan ze verplaatst hebben naar een deel van den brief, dat, wel bezien, met het *στηρίξαι*, XVI : 25, niets gemeen heeft. In XIV en XV : 1 toch worden de meer vrijzinnigen vermaand, de zwakkeren in het geloof niet te ergeren, maar van „versterking" in het geloof is daar geen sprake, om niet te zeggen, dat XVI : 25, blijkens *ὑμᾶς*, geene toespraak behelst tot de zwakkeren, maar tot de lezers van den brief in het algemeen, of, blijkens XV : 1, tot „de sterkeren", die geene versterking noodig hadden. Van nog minder beteekenis is de gissing van anderen, Koppe, Gabler, Bertholdt, dat men bij het voorlezen van den brief de groetenissen in XVI wegliet. In dit geval toch zou men verwachten,

dat de doxologie geplaatst ware na XV : 33 en niet reeds achter XIV : 23, daar men toch geene reden had, om bij het voorlezen Hdst. XV weg te laten. Bovendien zou zulk eene weglating bij het *voorlezen* geen reden hebben kunnen opleveren om het een en ander ook uit *het handschrift*, waaruit men voorlas, te verwijderen, om niet te zeggen, dat het bewijs ontbreekt, dat men bij het voorlezen gewoon was sommige stukken voorbij te gaan. Eindelijk is ook de gissing van Rinck [1]) verwerpelijk, dat sommige librarii, gebruik makende van Marcionietische HSS, de doxologie zouden hebben vastgehecht aan XIV : 23, waarmee deze HSS den brief besloten. Onwaarschijnlijk is het toch, dat kerkelijke librarii Marcionietische HSS zouden gebruikt hebben, en, zoo al, dat zij, in dit geval, alleen de doxologie XVI : 25—27 en niet tevens het geheele XVde en XVIde hoofdstuk zouden hebben bijgeschreven. Daarenboven bericht Origenes t. a. p., dat de doxologie achter XIV : 23 gelezen werd *in exemplaribus non a Marcione temeratis*. Insgelijks is het onwaarschijnlijk, dat Marcionietische afschrijvers eene doxologie aan den brief zouden hebben aangehecht, die, zooals later blijken zal, op de bestrijding van Marcionietische gevoelens is aangelegd.

Is mitsdien de verplaatsing der doxologie onverklaarbaar, in de onderstelling, dat Paulus haar aan het einde van Hdst. XVI geschreven heeft, dan blijft de andere hypothese over, dat zij in de oude HSS volgde op XIV : 23, en later, na invoeging van XV en XVI : 1—24, verplaatst is aan het slot van den aldus verrijkten brief.

Hiertegen pleit niet, zooals Meyer beweert, de hoogere ouderdom der HSS, die de doxologie aan het einde hebben, boven die, welke haar achter XIV : 23 plaatsen. De getuigen toch F, G, D Lat., D*** en Itala vertegenwoordigen den oudsten westerschen, de meeste minusculi den Byzantijnschen tekst, waaraan zij hunne afkomst dank weten. Daarenboven gaan de HSS, waarvan Origenes en Hieronymus t. a. p. bericht geven, alsmede de HSS, door Ulfilas, Chrysostomus en Theodoretus gebruikt (zie boven), de oudste ons bekende getuigen, met name B, Sin. C, D, E, waarop Meyer zich beroept, in ouderdom te boven, waarbij eindelijk nog komt, dat ook A, die de doxologie tweemaal heeft, HSS kende, waarin evenzeer de doxologie aan het slot van XIV stond.

---

[1]) *Lucubr. crit.*, p. 135.

§ 3.

Het 15*de en* 16*de hoofdstuk.*

Blijkt uit het bovenstaande, dat de brief aan de Romeinen, naar eene oudere formatie van den tekst, met XIV : 23, met bijvoeging van XVI : 25—27, eindigde, dan ontstaat nu de vraag, of de doxologie achter XIV : 23 van de hand van Paulus is, dan of er reden bestaat, te stellen, dat aan deze formatie een nog oudere tekst ten gronslag lag, waarin, achter XIV : 23 niet slechts de doxologie, maar ook XV en XVI niet gevonden werden.

Voor deze laatstgenoemde meening ontbreekt het niet aan diplomatische waarschijnlijkheid. Hier komen in aanmerking de HSS en getuigen uit de westersche kerk, die, naar wij zagen, de doxologie noch aan het einde noch achter XIV : 23 lezen. Vanwaar dit verschijnsel? Hadden zij of hunne voorgangers Hdst. XV en XVI, na de doxologie, achter XIV : 23 gevonden, waarom lieten zij haar dan weg? Vonden zij de plaatsing dier woorden in dat verband ongepast? Maar hiertegen geldt immers het reeds boven opgemerkte omtrent de onwaarschijnlijkheid, dat de toenmalige afschrijvers, op critische gronden, een voor hen liggenden tekst zouden veranderd hebben. Hier ligt dus de hypothese voor de hand, dat, evenals in sommige tekstformatiën van oosterschen oorsprong, XVI : 25—27 rechtstreeks verbonden was met XIV : 23, evenzoo in het Westen, Hdst. XV en XVI gevoegd zijn aan een tekst, die met XIV : 23 eindigde.

De genoemde hypothese wint in waarschijnlijkheid door de opmerking, dat de getuigen, onder *a* genoemd, tot de latijnsche of westersche familie behooren, en dat het juist de oudste ons bekende westersche getuigen van het laatst der tweede eeuw zijn, die het bestaan van een tekst waarschijnlijk maken, waarin de brief aan de Romeinen met XIV : 23 werd besloten.

Reeds moet het hierbij de aandacht trekken, dat Irenaeus, die uit alle hoofstukken van den brief, volgens den index van Stieren, door Volkmar onlangs herzien en vermeerderd [1]), citeert, geene aanhalingen ontleent aan XV en XVI, ofschoon hem, als bestrijder der gnostieken, bepaaldelijk van Marcion, teksten als XV : 4, 8, 9, 27, XVI : 26, en 3—16, waarin zoo groote waarde

---

[1]) Paulus' Römerbrief, S. XVII.

aan Israël en aan de Schriften des O. Ts wordt toegekend en des apostels verwantschap met rechtzinnige Christenen te Rome zoo sterk op den voorgrond treedt, alsmede XVI : 17—19 en 25—27, wegens hun antignostisch karakter, bij uitnemendheid zouden te stade zijn gekomen.

Sterker nog dan Irenaeus; schijnt Tertullianus, c. Marc. l. V : 14, te pleiten voor het feit, dat de brief aan de Romeinen in de oudste Latijnsche HSS met XIV : 23 eindigde. Tegen Marcion toch wordt na XIV uit XV en XVI niets aangevoerd. Men heeft getracht dit verschijnsel hieruit te verklaren, dat Tertullianus in zijne bestrijding zich beperkt heeft tot den tekst van Marcion. Dit is echter de gewoonte van Tertullianus niet. Bekend is het, hoe deze kerkleeraar, overtuigd, dat de in zijn tijd als canoniek erkende schriften des N. Ts, reeds als zoodanig lang vóór Marcion bestonden, zich van deze Schriften, met name van het 4de evangelie, tegen dien gnosticus als wapen bedient [1]), ofschoon dit laatstgenoemde, op critische gronden, eerst na Marcion, d. i. na 38—40, geschreven werd. Had Tertullianus derhalve Rom. XV en XVI als canoniek gekend, er zou dan voor hem geen reden bestaan hebben, om Marcion niet ook met het gezag dezer hoofdstukken te bestrijden. Dit doet hij echter niet. Zelfs in zijne andere schriften straalt nergens bekendheid met die hoofdstukken door. Dat toch Tertullianus, volgens Rönsch [2]) en Volkmar [3]), in de woorden: „*Quando Onesiphorus* (2 Tim. I : 16, VI : 19) *aut Aquila, aut Stephanas hoc modo* (sc. pecuniâ) *eis* (apostolis) *in persecutione succurrerunt?*" (*De fugâ*, c. 12), bij de vermelding van Aquila, op Rom.XVI : 3 en 4 zou gezinspeeld hebben, is, tegenover zijn doorgaand stilzwijgen over XV en XVI, niet waarschijnlijk. Kan hij niet even goed op Hand. XVIII : 2 en 3, in verband met de vervolging van Paulus (vs 6 en 12), het oog gehad hebben? Het beroep op Stephanas, 1 Cor. XVI : 15, wiens bijstand niet met eene vervolging in verband stond, bewijst daarenboven, dat Tertullianus ook Aquila (1 Cor. XVI : 19) kon noemen, al kende hij Rom. XVI : 3 en 4 niet. Ook andere reminicensen door Tertullianus, naar men meent [4]), ontleend aan Rom. XV : 4,

---

[1]) Zie mijn Oudste getuigenissen, bl. 83, 84, 135.
[2]) Das N. T. Tertullian's, 1871, S. 350.
[3]) T. a. p. S. 130.
[4]) Rönsch, t. a. p.

5, 12 en 14, bewijzen, ook volgens Volkmar, niets. Integendeel staat hiertegen de eigen verklaring van Tertullianus over, dat Rom. XIV : 10 *in clausulâ*, d. i. aan het einde van den brief, gevonden werd.

Is het waarschijnlijk, dat Tertullianus XV en XVI niet gekend heeft, dan heeft zijn getuigenis, behalve om hare oudheid, ook daarom groot gewicht, omdat hij, als getuige uit de Latijnsche kerk, beter dan getuigen uit het Oosten bekend zijn moest met de oorspronkelijke gedaante van een brief, die, door Paulus aan de Romeinen geschreven, uit den aard der zaak het eerst in de kerk van het Westen in HSS en vertalingen zal verspreid zijn.

Wij komen tot een nog ouderen getuige, den meergenoemden Marcion, te Rome bekend, sedert 138—140. Dat deze in zijn tekst der 10 Paulinische brieven dien aan de Romeinen met XIV : 23, althans zakelijk, besloten heeft, is uit het zoo even aangehaalde Hdst. van Tertullianus gebleken. Hetzelfde getuigt Rufinus, de vertaler van Origenes, of, daar in Rufinus' tijd (5de eeuw) de strijd tegen Marcion niet meer aan de orde was, waarschijnlijk Origenes zelf. „*Caput hoc*" (XVI : 25 – 27), schrijft hij, „*Marcion, a quo Scripturae interpolatae sunt, de hac epistolâ penitus abstulit, et non solum hoc* (abstulit), *sed et ab eo loco, ubi scriptum est: „omne autem, quod non est ex fide, peccatum est*" (Rom. XIV : 23), *usque ad finem cuncta dissecuit.*" Volgens F. Nitzsch [1]) en Reiche, Comment. crit., zou uit „*dissecuit*" niet blijken, dat Marcion Rom. XV en XVI geheel had weggelaten, maar alleen, dat hij die hoofdstukken uit elkander gehaald, versneden of besnoeid had, in welk geval „*dissecuit*" tegen het voorafgaande „*penitus abstulit*" zou overstaan (non abstulit sed dissecuit). Deze tegenstelling is echter niet noodzakelijk, daar „*dissecuit*" even goed kan geacht worden, om stylistische redenen, parallelistisch aan „*abstulit*" te beantwoorden, zooals door het boven door mij in parenthesi geplaatste „*abstulit*" duidelijk uitkomt en door „*cuncta,*" daar Marcion toch wel niet *alles* zal besnoeid hebben, nog te meer waarschijnlijk wordt. Daarenboven kan uit het gebruik van het woord „*dissecare*" de door Reiche beweerde gevolgtrekking niet gemaakt worden, daar in het vulgaire Latijn van dien tijd *dis* en *de* in samengestelde woorden

---

1) Zeitschrift f. hist. Theol. 1860, II, S. 285—288.

door vocaalverbastering verwisseld worden, in welk geval „*dissecuit*" hetzelfde beteekent als „*desecuit*" = *abstulit*. Zoo b. v. *diffinire*, *diffinitio*, *dimoliri*, *diridere*, *discendere*, *discensus*, *discertatio*, *discolorare*, *disscribere*, *dispoliare*, *distruere*, *divastare*, aangehaald door Rönsch [1]. Ook in het Latijn van Tertullianus vind men *discedere*, waar men, om het sterven aan te duiden, *decedere* zou verwachten [2]. In het Grieksch, indien althans Origenes de auteur is, stond waarschijnlijk het door Epiphanius meermalen gebruikte *παρέκοψεν*.

In Marcion's brief aan de Romeinen stonden dus XV en XVI, volgens Tertullianus en Origenes, niet. Nu is de vraag, of Marcion, naar het oordeel dier beide kerkleeraars, waarvan de eerste 60 jaren, de laatste meer dan een eeuw van den tijd van Marcion afstonden, die beide hoofdstukken van den in zijn tijd reeds bestaanden canonieken tekst van den brief aan de Romeinen *opzettelijk* heeft afgesneden, dan of hij deze hoofdstukken in zijn „Apostolus" niet vond. In de schatting van de kerkelijke schrijvers van het einde der 2de eeuw en later, stond de apostolische oorsprong en, ten gevolge hiervan, de canoniciteit van den geheelen brief tot XVI : 27 vast, waaruit men dus het op dit standpunt zeer natuurlijke gevolg trok, dat Marcion, van wien het overigens bekend was, dat hij zich werkelijk in schriften des N. Ts veranderingen en weglatingen veroorloofd had, ook in het weglaten van Rom. XV en XVI aan opzettelijke vervalsching (*abstulit, dissecuit*) zich schuldig gemaakt had. Tegen deze verdenking staat echter in casu over: 1° dat Marcion ter gunste van zijn systeem niet noodig had, c. XV en XVI in hun geheel weg te laten, maar, evenals elders in de brieven van Paulus, zou hebben kunnen volstaan met enkele plaatsen, zooals b. v. XV : 3*b*, 4, 8—12 en XVI : 7, 27, die hem te Judaïstisch klonken, uit te schrappen; 2° de omstandigheid, dat Tertullianus, in zijne bestrijding van Marcion, van eene opzettelijke weglating van het in den brief aan de Romeinen na XIV : 23 volgende met geen woord gewag maakt, en daarenboven zelf, gelijk wij zagen, Hoofdst. XIV voor de *clausula* van den brief gehouden heeft. Dit een en ander maakt waarschijnlijk, dat Marcion in den in zijn tijd voorhanden tekst de beide hoofdstukken niet heeft aangetroffen.

---

[1]) Itala et Vulgata, 1869, p. 463, 464.

[2]) De jeiun. c. 12. De animâ, c. 31. Van de verwisseling van *i* en *e* geeft Tertullianus o. a. bericht, Apol. c. 3: „Sed et cum perperam *Chrestianus* pronuntiatur a vobis" etc.

§ 4.

Het slot van den brief.

Eindigde derhalve de brief oorspronkelijk met XIV : 23, zonder meer? Dit is zeer onwaarschijnlijk, daar Paulus geen brief naar Rome kan geschreven hebben, waaraan het slot, groet en zegenwensch, ontbrak. Mogelijk ware het, dat door de bijvoeging der latere gedeelten het oorspronkelijk slot verloren ging en een ander, d. i. XVI : 21—24, hiervoor, na XVI : 20, in de plaats gesteld is. Eer wij echter aan dit vermoeden toegeven, willen wij onderzoeken, of niet wellicht, zooals Lucht en Volkmar meenen, het oorspronkelijke slot nog in het latere bijgevoegde is bewaard gebleven.

Men mag reeds van voren onderstellen, dat Paulus, niet zonder groet van eenige vrienden en zonder den gewonen apostolischen zegenwensch, den brief zal besloten hebben. Even waarschijnlijk is het, dat hij den brief aan iemand zal meegegeven en zijne lezers ingelicht hebben omtrent de plaats, waar hij zich, tijdens het schrijven van den brief, bevond. Hieraan beantwoorden XVI : 1 en 2 en 21—24 ten volle Bekend is het, dat Paulus, reeds tijdens zijn vertrek uit Efeze over Macedonië naar Achaïe, het voornemen koesterde, om, na de collectereis te Jeruzalem volbracht te hebben, naar Rome te gaan, Hand. XIX : 21, en door het denkbeeld om ook aldaar van Christus te zullen getuigen, werd bemoedigd, toen hij te Jeruzalem aan de kwaadwilligheid der Joden was blootgesteld, Hand. XXIII : 11. Dat hij reeds een en andermaal het voornemen daartoe had opgevat, stemt overeen met hetgeen hij zelf bericht, Rom. I : 13. Nu is het waarschijnlijk, dat hij den brief, waarin hij zijne aanstaande komst meldt, geschreven heeft kort na zijn vertrek uit Efeze. Op de reis van daar naar Achaïe, gedurende welke hij zich waarschijnlijk nergens lang heeft opgehouden [1]), kan hij een zoo uitvoerig stuk niet opgesteld hebben Evenmin kan hij dit later gedaan hebben op zijne terugreis van Corinthe over Macedonië naar Syrië, Hand. XX : 3, op welke hij zich haasten moest om met de hem vergezellende afgezanten der verschillende heiden-christelijke gemeenten, Hand. XX : 4 v., de collecte naar Jeruzalem te brengen, vgl. 2 Cor. VIII. Er blijft dus slechts over, dat hij, gedurende zijn tweede verblijf te Corinthe en in den

---

[1]) Hand. XIX : 22, XX : 2: *διελθὼν τὰ μέρη ἐκεῖνα* (*τῆς Μακεδονίας*). Vgl. 1 Cor. XVI : 5: *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς, ὅταν Μακεδονίαν διέλθω.*

omtrek, waar hij zich drie maanden ophield, Hand. XX : 3, den brief aan de Romeinen heeft geschreven. Hieraan nu beantwoordt zoowel de vermelding van „de zuster Phoebe", eene diakonesse der gemeente te Kenchreë, eene havenplaats bij Corinthe, XVI : 1, die, volgens vs 1, met de overbrenging van den brief belast was, als het groetende personeel, XVI : 21—23. Timotheus, reeds vroeger te Corinthe bekend, 1 Cor. IV : 17, XVI : 10, bevond zich, tijdens het schrijven van 2 Cor., bij Paulus (I : 1) op zijne reis naar Corinthe (XII : 14, XIII : 1). Gajus, zijn gastheer, vs 23, was een Corinthiër, die de hooge onderscheiding had genoten van door Paulus zelven gedoopt te zijn, 1 Cor, I : 14, en waarschijnlijk, als een meer aanzienlijk man, ten wiens huize de gemeente samenkwam (XVI :23 *καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας*), een der hoofden der gemeente (verg. de *κυβερνήσεις*, 1 Cor. II : 28). Ook kan hij, daar onder de afgevaardigden voor de collectereis, Hd. XX : 4 ook zekere Gajus genoemd wordt, wellicht met Paulus van Corinthe naar Jeruzalem zijn afgereisd; in welk geval echter de schrijver der Handelingen, die hem tot een Derbeër maakt, zich vergist heeft. Beider identiteit is te eer aannemelijk, daar tot het reizend personeel zeker meer dan een afgevaardigde uit de Corinthiërs zal behoord hebben, aan wie Paulus de collecte zoo nadrukkelijk had aanbevolen. Zie 1 Cor. XVI : 1 verv., 2 Cor. VIII en IX. Ook Sosipater = Sopater, kan destijds te Corinthe geweest zijn, daar ook een van dien naam onder de afgevaardigden genoemd wordt, die Paulus op zijne reis van Corinthe naar Palestina vergezelden, in welk geval echter de schrijver der Handelingen, die hem tot een Bereër maakt, zich insgelijks in het vermelden der plaats, van waar hij was, vergist heeft, tenzij men aanneme, dat hij, door Paulus op zijne doorreis door Macedonië te Bereë, als afgevaardigde der gemeente aldaar, opgenomen, met hem naar Corinthe gereisd is en hem van daar op zijne terugreis vergezeld heeft. Van Jason valt niets te zeggen, dan dat ook Hand. XVII : 5 iemand van dien naam voorkomt, die Paulus bij zijn eerste verblijf te Thessalonica gastvrij had ontvangen, en dien de apostel insgelijks op zijne doorreis naar Corinthe, als afgevaardigde der gemeente van Thessalonica, kan meegenomen hebben. Ook Lucius, zeker niet te verwarren met den man uit Antiochië, H. XIII : 1, met welke gemeente, misschien om het voorgevallene aldaar, Gal. II : 11 v., Paulus niet verder in betrekking stond, kan tot de afgevaardigden behoord hebben, en, gelijk zijn Latijnsche naam aanduidt, aan de

Christenen te Rome bekend geweest zijn. Verder ontmoeten wij onder de groetende personen, Erastus, den rentmeester *der stad*, eene bijzonderheid, die insgelijks op Corinthe wijst, alwaar hij, ook blijkens een zeker niet geheel verdichte traditie, bij zekere gelegenheid, dat Paulus verder reisde, *gebleven* is, 2 Tim. IV : 20, wat gansch natuurlijk was, indien hij te Corinthe tot de magistratuur behoorde. Volgens Hand. XIX : 22 bevond zich iemand van dien naam bij Paulus te Efese en werd deze met Timotheus door Paulus vooruit naar Macedonië gezonden. Dit bericht schijnt echter niet juist, daar Paulus 1 Cor. IV : 17 en XVI : 10 alleen van eene zending van Timotheus en niet naar Macedonië, maar naar Corinthe gewag maakt. Eindelijk worden nog genoemd Tertius, aan wien Paulus den brief naar Rome gedicteerd had, en zekere broeder Quartus, wiens Latijnsche naam een Romein aanduidt, die destijds eene diaconale betrekking te Corinthe kan waargenomen hebben. Beide namen, ook van elders bekend, dragen, even als Secundus, Hdst. XX : 4, niet het minste kenmerk van verdichting. Daarenboven stemt de vermelding van een amanuensis van Paulus, die zijne brieven schreef, geheel overeen met het van elders uit Paulus' echte brieven bekende, 1 Cor. XVI : 21, waar alleen de groetenis van Paulus' hand is, en Gal. VI : 11, waar de πηλίκα γράμματα, door Paulus zelven geschreven, m. i. alleen zien op de laatste verzen van den brief. Ook de bedenking tegen de echtheid, ontleend aan de kwalificatie van Jason en Sopater als συγγενεῖς van Paulus wekt geen bezwaar. Zij worden hierdoor aangeduid als Joden van oorsprong, die wellicht, evenals Aquila en Prisca, ten gevolge van het edict van Claudius, naar Corinthe gekomen waren en hunne Joodsche familienamen voor Grieksche verwisseld hadden. Zoo is het b. v. bekend, dat Joden, die Jezus of Josua heetten, hun naam in dien van Jason veranderden [1]). Misschien ook, dat die kwalificatie aan de namen der beide groetende personen zijn toegevoegd door denzelfden, die ook Andronicus en Junias, XVI : 7, en Herodion, XVI : 11 als συγγενεῖς van Paulus, om redenen, straks door ons te melden, aankondigt. De bedenking voorts, door Lucht [2]) ontleend aan het diaconessenambt, door Phoebé bekleed, is met recht door Volkmar afgewezen [3]). Aan eene diaconesseninrichting of een bepaald ambt behoeft hier

---

[1]) Joseph. Ant. Jud. 12, 6. [2]) T. a. p. S. 126. [3]) *Römerbrief*, S. 187.

niet gedacht te worden. Phoebé wordt diacones der gemeente genoemd, omdat zij er haar werk van maakte, armen en zieken te verplegen en misschien als zoodanig Paulus zelven had bijgestaan (πολλῶν καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ). Verg. de διαιρέσεις διακονιῶν, 1 Cor. XII: 5, en διακονία, Rom. XII: 7. Evenmin kan het stilzwijgen van Tertullianus ook omtrent deze verzen zwarigheid baren, daar zij tot den leerstelligen inhoud des briefs waarmee Tertullianus te doen had, niets afdeden. Tot staving der echtheid merke men eindelijk nog op, dat de zegenwensch XVI: 24, in sommige HSS B, Sin. A, C, 5 en enkele vertalingen ontbreekt en door andere getuigen achter vs 27 geplaatst wordt. Dit is m. i. hieruit te verklaren, dat, na de bijvoeging van 25—27, de zegenwensch in vs 24 misplaatst scheen en dus óf weggelaten óf aan het slot des briefs, na 27 werd verplaatst. De latere redactor vond dus in zijn exemplaar den zegenwensch, waarmee de echte brief oorspronkelijk besloten werd.

§ 5.

Resultaat.

De diplomatische critiek leidt, na het ingesteld getuigenverhoor, tot het volgende resultaat:

1. De oudste tekst, zoowel in het Westen als in het Oosten, bevatte Rom. I—XIV: 23.

2. In het Oosten werd daaraan toegevoegd de doxologie, XVI: 25—27.

3. Blijkens de weglating van den zegenwensch, vs 24, die tot de slotverzen behoorde, schijnt in het Oosten door de aanvoeging der doxologie het ware slot, XVI: 21—24, misschien ook XVI: 1, 2, achter XIV: 23 verloren te zijn geraakt.

4. Onafhankelijk van de bijvoeging der doxologie, werden in het Westen Hdst. XV en XVI: 1—24 aan XIV: 23 toegevoegd, zóo echter, dat het ware slot XVI: 1, 2, 21—24 onder het bijgevoegde bewaard bleef.

5. Door het gemeenschappelijk gebruik van aldus verrijkte oostersche en westersche HSS werd, na de invoeging van XV en XVI; 1—24, de in het Oosten eerst achter XIV: 23 geplaatste doxologie verplaatst achter XVI: 24.

6, Door eene vergissing der afschrijvers, die in sommige HSS de doxologie lazen achter XIV: 23, in andere achter XVI: 24,

werd deze in enkele HSS tweemaal geschreven, zoowel achter XIV : 23 als achter XVI : 24 [1]).

Door de vergelijking van het karakter der beide toevoegsels XVI : 25—27 en XV : 1—XVI : 20, vervolgens door ons in te stellen, zal de verschillende oorsprong, waarvan reeds de diplomatische critiek getuigt, ook door innerlijke gronden gestaafd worden.

TWEEDE HOOFDSTUK.

INNERLIJKE GRONDEN.

Wat de diplomatische critiek geleerd heeft, wordt door innerlijke gronden ondersteund.

§ 1.

De doxologie.

1. Eene doxologie, die, zooals XVI : 25—27, aan het einde van een brief voorkomt, is geheel afwijkend van de gewoonte van Paulus in zijne onbetwiste brieven, terwijl de aanhef *τῷ δὲ δυναμένῳ* aan Eph. III : 21 herinnert.

2. De plaatsing van zulk eene doxologie, na den zegenwensch, vs 24, waarmee Paulus gewoon is zijne brieven te eindigen, is met recht verdacht.

3. Doxologieën ter eere van Christus, blijkens de plaatsing van *ᾧ* achter *Χριστοῦ*, komen in onbetwiste brieven van Paulus nergens voor (zie Rom. I : 25, IX : 5, 2 Cor. XI : 31, verg. Phil. IV : 20), maar worden daarentegen in latere stukken aangetroffen, Hebr. XIII : 21, 2 Petr. III : 18.

4. Het verschil tusschen het spraakgebruik in de doxologie en dat van I—XIV en elders wijst op een lateren redactor: *a.* *τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Blijkens de vooraanstelling van *Ἰησοῦ*, is *Ἰησ. Χριστοῦ* achter *κήρυγμα* te houden voor een genitivus subjecti. Zóo opgevat kan deze genit. aanduiden òf de prediking van Jezus in Palestina (verg. Mt. IV : 17), òf de prediking van (den verheerlijkten) Jezus door den mond van Paulus. In het laatste geval, meent men, wordt *τὸ εὐαγγ. μου* met *τὸ κήρυγμα* I. X. geïdentificeerd. Ofschoon dit,

[1]) Verg. Volkmar, t. a. p.

op zich zelf genomen, niet onpaulinisch kan geacht worden (Gal. II: 8), laat de nevens elkander plaatsing van beiden, en nog wel door *καί* verbonden, zulk een vereenzelviging niet toe. De schrijver kan dus door *τὸ κήρυγμα Ἰ.* niet wel iets anders hebben willen uitdrukken dan het woord dat Jezus zelf op aarde gepredikt had (vgl. *κήρ. Ἰωνᾶ,* Mt. XII: 41). Door zijn evangelie, wil hij zeggen, en door de prediking van Jezus mocht God de Christenen versterken. De uitdrukking komt elders bij Paulus niet voor, en de zaak zelve is, gelijk aangetoond zal worden, met het Paulinisme in strijd.

b. Uitdrukkingen, als *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου, χρόνοις αἰωνίοις, σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν, κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ Θεοῦ,* alsmede *αἰώνιος Θεός, ὁ μόνος σοφὸς Θεός, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας,* verraden eene latere terminologie, in den tijd der gnostiek gebruikelijk, en herinneren aan de met de gnostiek in verband staande antilegomena, op Paulus' naam geschreven, Col. I: 26, Eph. III: 3, 21, 1 Tim. I: 17, VI: 15, 16, 2 Tim. I: 9, 10, Tit. I: 2, 3, vooral aan Jud. 24 en 25, waarmee de doxologie, Rom. XVI: 25—27, eene zeer in het oog vallende overeenkomst heeft.

5. Is het spraakgebruik niet paulinisch, ook de zaken, er door aangeduid, wekken bedenking. *Τὸ εὐαγγελιόν μου,* d. i. het evangelie, zooals Paulus het predikte, Rom. II: 16 op zijne plaats, was, tijdens het schrijven van dezen brief, te Rome nog niet bekend (zie Rom. VI; 17), en kon dus nog niet dienen om de Christenen aldaar te versterken. — *Τὸ κήρυγμα Ἰ. Χτοῦ* kan, na de boven vastgestelde exegese, niet van Paulus zijn, daar al wat tot het aardsche leven van Jezus behoorde, ook zijne mondelinge prediking, buiten de dogmatische bespiegeling ligt van Paulus (2 Cor. V: 16), die nergens op Jezus' *leer* of prediking, maar, bij uitsluiting, op den *geest* van Christus zich beroept, Rom. VIII: 9 verv.

6. De voorstelling van het O. T. in de woorden: „het mysterie, dat door (de) „*profetische schriften*" en nog wel „*aan alle volken*, op „Gods bevel, is bekend gemaakt", streeft het standpunt van Paulus voorbij, daar deze „wet en profeten" wel voorstelt als reeds te voren *getuigenis* afleggende van de *φανέρωσις* der waarheid in Christus, Rom. I: 2, III: 21, maar de bekendmaking zelve (*τὸ γνωρίζειν*) van het eertijds verborgene niet toeschrijft aan het O. T. (zie Gal. III: 23). Dit laatste verraadt eene schriftbeschouwing, die verder reikt dan die van Paulus, en wijst op een

tijd, dat het gezag en de waardigheid van de schriften des O. Ts. tegen gnostische miskenning in de kerk werden gehandhaafd (verg. 2 Tim. III : 16).

§ 2.

Hoofdst. XV *en* XVI : 3—20.

Van het spraakgebruik in de doxologie bespeuren wij in XV en XVI niets. Dit bevestigt ons in het vermoeden, dat XVI : 25—27 een anderen oorsprong hebben dan XV en XVI : 17—20. Intusschen bevatten ook deze hoofdstukken woorden en uitdrukkingen, waarin wij den schrijver van I—XIV : 23 niet herkennen. Niet Paulinisch klinken ook hier woorden en uitdrukkingen als *ἀδύνατοι*, waar Paulus *ἀσθενεῖς* zou geschreven hebben, *ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς*, XV : 5, *τῆς ἐλπίδος*, vs 13, *τῆς εἰρήνης*, vs 33, XVI : 20 (verg. Hebr. XIII : 20), *διάκονος περιτομῆς*, vs. 8, *πληροῦν* met een genit. (verg. Rom. I : 29), de optat. *δῴη ὑμῖν* (verg. Eph. I : 17, 1 Tim. I : 16, II : 7, 15), *ἱερουργεῖν*, *χρηστολογία*, XVI : 18, *συντρίβειν*, XVI : 20, welke laatste uitdrukkingen deels in het N. T. in het geheel niet, deels in de schriften van Paulus slechts hier voorkomen.

Meer zwarigheid nog dan het spraakgebruik baren de in XV en XVI : 3—20 behandelde zaken en bijzonderheden.

1. De vermaning, XV : 1 v., tot de sterken in het geloof gericht, om de zwakkeren te dragen, alsmede het schriftbewijs, tot staving van het recht der heidenmissie, 9—12, zijn op zich zelf niet onpaulinisch, maar zouden, indien zij van Paulus afkomstig waren, noodelooze herhalingen zijn van de vermaningen, reeds in XIV voorkomende en van hetgeen IX—X reeds was afgehandeld. Hier komt bij, dat de echte Paulus zich beijvert, uit het O. T. te bewijzen, niet slechts, gelijk de teksten, XV : 9—12 aangehaald, leeren, dat God ook door de heidenen geprezen zal worden, maar ook, en in de eerste plaats, dat het deelgenootschap der heidenen aan het godsrijk onafhankelijk is van Israël (IX : 6—13, X : 11, 12, 19, 20, Gal. IV : 29, 30). Dit een en ander onderstelt een lateren toestand der gemeente, waarbij, tegen de opkomende partijen, een vredewoord als XV : 5 en 6 meer dan in Paulus' dagen van beteekenis geworden was. Vooral geldt dit van XVI : 17—20, door Lucht ten onrechte

voor een overblijfsel van den echten brief gehouden. Heeft reeds de plaatsing, tusschen de wederzijdsche groetenissen in, een zonderling aanzien, zoo klinkt de vermaning van toe te zien op en zich te wachten voor *τοὺς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα ποιοῦντας* (men lette hier vooral op de bijgevoegde artikelen), „die niet Christus maar hun buik dienen en door schoonschijnende redenen de argloozen bedriegen", vreemd in een brief aan eene gemeente, wier innerlijke gesteldheid aan Paulus tot dusver niet in bijzonderheden bekend was, en die destijds, althans naar den overigen inhoud des briefs te oordeelen, door zulke *σκάνδαλα* en *διχοστασίαι* nog niet verontreinigd was. Zulke vermaningen verplaatsen ons in een later tijdperk, toen de eerst nog onschuldige verschillen betreffende het gebruik van bepaalde spijzen en van wijn en het vieren van heilige dagen, XIV : 2, 6, 10, 12, 23, ook ten gevolge der veldwinnende gnostiek (verg. 1 Tim. IV : 1—5, V : 23), te Rome, gelijk elders, geleid hadden tot scheuring en hardnekkige partijdrift.

2. Niet minder anachronistisch luidt de vermaning, van tegenover zulke scheurmakers zich aan de overgeleverde leer te houden (*διδαχὴ ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε*), wat aan soortgelijke vermaningen herinnert in de latere pastoraalbrieven, 1 Tim. I : 3, IV : 6, VI : 7, 2 Tim. I : 13, III : 14, IV : 3, Tit. I : 9, II : 1, 7, 8, voorkomende. Eene leer (*διδαχή*) daarenboven, waaraan, als norma fidei, afwijkende richtingen getoetst moesten worden, is aan Paulus vreemd.

3. Voorts merke men op, hoeveel meer gewicht ook in XV aan de schriften des O. Ts wordt toegekend, dan elders bij Paulus het geval is. „Al wat te voren geschreven is", luidt het hier, „is tot onze leering geschreven, opdat wij door de volharding en door de vertroosting der Schriften (gen. caus.) de hope zouden hebben." Volgens Paulus is de Schrift profetie en vingerwijzing naar Christus heen, maar niet de bron der christelijke vertroosting en hoop zelve, die, volgens hem, eerst in de gemeenschap met Christus genoten worden, Rom. V : 2, Gal. III : 14, V : 5

4. Straalt hierin toenadering door tot het Joodsch-christelijke standpunt, zooals het aan het tijdperk der fusie eigen was, hetzelfde geldt van de bewering, dat „Christus een dienaar van (de) besnijdenis geworden is",—„opdat hij de belofte aan de vaderen zou bevestigen en de heidenen God verheerlijken zouden", vs. 8 en 9, alsmede van de voorstelling der christelijke heidenwereld als eene offerande, den God (van Israël) toegebracht, vs 16, zoo-

dat de heidenen Israëls schuldenaars zijn, omdat zij deel gekregen hebben aan de geestelijke goederen, die hun van wege „de heiligen te Jeruzalem" geworden waren, vs 26, 27. Israël bekleedt hier den eersten rang. Christus werd een dienaar van (de) besnijdenis; de heidenen zijn eene offergave, bij wijze van toegift, aan den God van Israël toegebracht, en danken den zegen des evangelies, door hen genoten, aan de Joden. Bij Paulus is dit anders. Christus, leert ook hij, was mensch en Jood geworden, en als zoodanig zelf aan de besnijdenis onderworpen, doch niet om een dienaar van de besnijdenis te zijn, maar om beiden, Israël en de heidenen, van het juk der joodsche wet en dus ook van de besnijdenis te verlossen, Gal. IV : 4, 5. De joodsche afkomst van Christus heeft op zich zelf geen waarde, Rom. I : 3, IX : 5, en de Israelieten noemt Paulus zijne broeders, maar enkel naar het vleesch, IX : 3. Doch ook, al meent men, dat Paulus, met het oog op Israël, dit alles zoo heeft kunnen schrijven, ook dan nog is het onwaarschijnlijk, dat hij, bij zijn bekenden afkeer van de besnijdenis, van eene zoo dubbelzinnige uitdrukking als „dienaar der besnijdenis" zich zou bediend hebben. Zoo dikwerf hij toch het woord *περιτομή* gebruikt, bedoelt hij òf het bondsteeken zelf, óf, waar hij het volk van Israël zoo noemt (*περιτομή* = *οἱ ἐκ περιτομῆς*), bedoelt hij niet Israël als het volk der belofte, maar Israël als het volk der besnedenen, Gal. II : 7, 8, 9, 12. *Διάκονος περιτομῆς* zou dienvolgens beteekenen, niet dat Christus Israël ten dienste had gestaan, maar Israël in zijne hoedanigheid als volk der wet, als volk der besnijdenis. En in dien zin kon Paulus Christus niet noemen een dienaar van (de) besnijdenis, daar niet Christus en Israël (Gal. VI : 16), maar wel Christus en de Joden, als *περιτομή* gedacht, tegenstellingen zijn, Gal. II : 11, V : 1. Ook strijdt het met het Paulinisme, dat de heidenen worden voorgesteld als eene offergave, die den God der vaderen wordt toegebracht, als waren zij een toevoegsel, op de wijze van Openb. VII : 9.

5. Ook de toon, dien de schrijver aanslaat, XV : 14 v., tegen de Christenen te Rome, is lager, dan men van Paulus in dezen brief gewoon is. Bepaalt zich de Apostel, I, 8, tot de betuiging, dat het geloof der Romeinsche Christenen wereldkundig was, de auteur van XV gaat veel verder. Niet slechts door getuigenis van anderen (*καταγγέλλεται*) heeft hij hun lof vernomen, maar ook „hij zelf" (*καὶ αὐτὸς ἐγώ*) is „overtuigd" (*πέπεισμαι*), dat zij „vol van goedheid," zijn en „vervuld met alle kennis," zoodat

zij (ook zonder zijne voorlichting) in staat waren elkander te vermanen," vs 14. Op welken grond kon Paulus, persoonlijk met de gemeente te Rome onbekend, dit verzekeren? Of was dit eenvoudig eene *benevolentiae captatio*, in dit geval voorzeker niet te vergelijken met den lof, dien hij, 1 Cor. I : 4—8, toekent aan eene gemeente, die hij kende, en, in weerwil van zijne ingenomenheid met haar, toch met vrijmoedigheid bestrafte. Stond de gemeente te Rome in zijne schatting waarlijk zóo hoog, waartoe dan de aankondiging van zijne komst „om hun eene geestelijke gave te brengen" en hen in het geloof „te versterken," „opdat hij ook onder hen, zooals onder de overige volken, eenige vrucht mocht inoogsten", I : 10—14; waartoe dan zoo vele vermaningen, inzonderheid in XII—XIV, die van de onderstelling uitgaan, dat zij, in zijne schatting, in de kennis en de praktijk der waarheid niet zoo hoog stond? Waartoe, m. é. w. de geheele brief, die de doorgaande strekking heeft, om de Romeinen voor het hoogere standpunt te winnen, dat hij zelf, als Apostel der heidenen, had ingenomen?

6. Niet minder vreemd is de wijze, waarop Paulus in vs 15 zich tegenover de Romeinen verontschuldigt over den al te stouten toon, dien hij, althans in sommige gedeelten van den brief (*ἀπὸ μέρους*), had aangeslagen. Hij gevoelt zelf, dat hij, als dienaar van C. J., geroepen om voor de heidenen den dienst van het evangelie te volbrengen, wellicht geacht zou kunnen worden, al te aanmatigend (*τολμηρότερον*) zich te hebben opgedrongen aan eene gemeente, die, als de Romeinsche, niet door hem maar door anderen gesticht en onafhankelijk van zijne werkzaamheid ontstaan was, en op een grondgebied zich gewaagd te hebben, dat het zijne niet was (*ἀλλότριον θεμέλιον*), vs 20. Hij herinnert daarbij aan zijn tot dusver gevolgden stelregel, 2 Cor. X : 14—16. Zou hij, die zelf zich beklaagde, dat anderen in zijn werkkring zich indrongen, hier aan hetzelfde euvel mank gaan? Hij wil dus zijn schrijven voor niets meer gehouden hebben, dan voor „eene herinnering" aan broeders, die, „zelf in staat elkander te onderrichten", zijne voorlichting niet behoefden. — Hoe weinig overeenstemmend is deze verontschuldiging met hetgeen Paulus in den aanhef van den brief geschreven had! Dáar geen woord, waaruit de vrees zou blijken, van wellicht geacht te kunnen worden, zich wederrechtelijk aan de gemeente te Rome te hebben opgedrongen. Integendeel, ook de Romeinen behoorden, I, 6, on-

der de volken, waarop zijn apostolaat betrekking had, vs. 5, en hij verlangt hen te zien, „opdat zij mochten versterkt worden," vs 11, en „hij ook onder hen eenige vrucht mocht hebben en, overeenkomstig zijn schuldigen plicht, als *apostel van Christus*, jegens Grieken en Barbaren, zoo ook te Rome, dus niet op vreemd grondgebied, het evangelië te verkondigen.

7. In verband met deze niet zeer paulinische verontschuldiging staat voorts de aankondiging, dat hij de gemeente te Rome niet opzettelijk bezoeken zou, als zocht hij onder haar zijn werkkring uit te breiden, maar alleen op zijne „doorreis" naar Spanje, 24, 28, mede in tegenspraak met het, I : 11—15, aangekondigde doel zijner komst, om ook te Rome het evangelie te verkondigen.

8. Voeg hier eindelijk bij, dat de man, die, Hdst. I : 1, 11, 12, als „apostel" van Christus optreedt, zich hier eenvoudig voordoet als *λειτουργὸς X. Ἰησοῦ* en als *ἱερουργοῦν τὸ ἐυαγγέλιον τοῦ θεοῦ*, als ware zijn ministerie eene voortzetting van het joodsche priesterschap, dan vinden wij ook hierin, gevoegd bij al het reeds opgemerkte, een bewijs, dat dit Hoofdstuk niet van dezelfde hand als I—XIV zijn kan.

Wordt de echtheid van c. XV gedrukt door bezwaren, aan de vergelijking met de vorige hoofdstukken ontleend, niet minder groote zwarigheden baren de historisch onjuiste berichten, die hier worden aangetroffen.

1. *De voorgenomen reis naar Spanje.* Van zulk een voornemen blijkt niets uit Hdst. I. Geen bezoek op eene doorreis naar elders, maar de vurige begeerte, om, gelijk vroeger elders, nu ook te Rome als evangeliedienaar werkzaam te zijn, was de beweegreden zijner komst. Van een voornemen om naar Spanje te gaan is nergens in de historie eenig blijk, noch in den brief aan de Filippiërs, volgens welken, I : 25, 27, de toen gevangen apostel hoopt, na zijne bevrijding zijne oude gemeenten weder te bezoeken; wat, zelfs in de onderstelling van de onechtheid van dezen brief, bevreemdend heeten mag, — noch in het boek der Handelingen, volgens 't welk Paulus van zijne bestemming zich bewust is, om ook „te Rome" van Christus „te getuigen", XXIII : 11. Het voornemen tot deze reis naar Spanje heeft, even als het latere bericht, in het fragment van Muratorius voorkomende, dat Paulus ze werkelijk volbracht heeft, kennelijk zijn grond in den toeleg, om hem voor te stellen als den kruisgezant, die, gelijk hij van

Jeruzalem uit tot aan de uiterste grenzen van het Oosten, tot Illyrië, d. i. tot aan de Adriatische zee toe, het evangelie had verkondigd, vs 19, dezelfde zending volbrengen zou tot aan den uitersten grens van het Westen (Spanje), waarop misschien ook de schrijver van 1 Clem. c. 5 zinspeelt, waar hij de werkzaamheid van Paulus uitstrekt *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως*. Hiertegen pleit niet, zooals Lucht en Hilgenfeld meenen, dat een latere verdichter het voornemen tot eene reis, *die niet heeft plaats gehad*, aan Paulus zou hebben toegedicht. Hiertoe was het toch genoeg, dat de traditie aangaande zulk eene reis reeds bestond, ten tijde dat c. XV aan den brief werd toegevoegd, wat wegens de betrekkelijke oudheid der traditie, die stellig reeds lang vóór het fragment van Muratorius (c. 170) zich gevormd had, niet onwaarschijnlijk kan geacht worden. In dit geval kon de latere redactor, mede overtuigd, dat de reis had plaats gehad, in een brief, die *vóór* de komst van Paulus te Rome geschreven was, niet anders doen dan hem het *voornemen* tot deze reis in den mond leggen. Insgelijks bestaat de mogelijkheid, dat, wanneer eenmaal de sage er bij geïnteresseerd was, om Paulus tot aan den uitersten grens van het Westen te doen reizen, opdat hij de geheele wereld met het evangelie zou vervullen, zij in hare eerste phase begon met alleen het voornemen er toe aan Paulus toe te schrijven, om later hem dit voornemen ten uitvoer te doen brengen.

2. Anticipatie is het op de ontvangst, die aan Paulus te Jeruzalem tebeurtviel, wanneer hij de Romeinsche Christenen verzoekt voor hem te bidden, dat God hem „behoeden mocht voor de ongehoorzame (Joden) in Judéa", en dat „zijn dienst" (de collecte) ten behoeve der armen te Jeruzalem „den heiligen" (de Christenen aldaar) „aangenaam zijn mocht", 30, 31. Dat Paulus van zulk een min gunstige ontvangst reeds te Corinthe het voorgevoel zou gehad hebben, kan niet uit de twijfelachtige berichten desaangaande in het boek der Handelingen worden afgeleid, en is zelfs onwaarschijnlijk met het oog op de plaatsen, waarin hij elders, kort vóor het schrijven van zijn brief naar Rome, van de collectereis naar Jeruzalem gewag maakt. (Zie 1 Cor. XVI : 3, 4; 2 Cor. VIII : 1 v.). Vooral komt hier in aanmerking 2 Cor. IX : 12, 13, waar hij vertrouwt, dat zij (de Christenen te Jeruzalem) door de beproefdheid, in dit dienstbetoon doorstralend, God verheerlijken zullen over de onderwerping der hei-

denchristenen aan het evangelie van Christus, en zijne overtuiging uitspreekt, en dat zij (de broeders te Jeruzalem) onder gebed naar hen verlangden, om de uitnemende genade Gods over hen." Wat grond had Paulus daarenboven om te vreezen, dat de geldelijke ondersteuning den broederen te Jeruzalem niet aangenaam mocht zijn, daar hij zulks deed, ingevolge zijne belofte, aan de *στῦλοι* te Jeruzalem gedaan, Gal. II : 10, en had hij, bijaldien hij vervolging duchtte van de Joden te Jeruzalem, de geheele reis, waartoe, volgens hem, geen dringende noodzakelijkheid bestond, niet kunnen opgeven en het bedrag der collecte door anderen, voorzien van brieven, kunnen overmaken (1 Cor. XVI : 3, 4)?

3. Onhistorisch is insgelijks wat XV : 19 voorkomt van de werkzaamheid van Paulus. Volgens dit vers had hij zijne prediking aangevangen, beginnende „van Jeruzalem (*ἀπὸ Ἱερ.*) af en omliggende plaatsen." Dit moge overeenstemmen met de onhistorische berichten, Hand. IX : 28, 29 en XXVI : 20, volgens welke Paulus, eer hij de heidenwereld inging „eerst aan die te Damaskus waren en te Jeruzalem en in het geheele land van Judéa" gepredikt had, maar het is in strijd met Gal. I : 17. Hieruit toch blijkt, dat Paulus eerst drie jaren na zijne bekeering zich naar Jeruzalem begeven heeft, en ook toen niet om er het evangelie te prediken, maar om met Cefas kennis te maken. Voorts was het er zóover af, dat hij te Jeruzalem en den omtrek (*ἐν κύκλῳ*) [1]) zou gepredikt hebben, dat hij aan de omliggende gemeenten (*ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας*) van aangezicht onbekend was, zoodat men in die streken van hem en zijne bekeering slechts bij geruchte gehoord had, Gal. I : 22. Verder schrijft Paulus, dat hij, na het bezoek aan Petrus gebracht, de heidenwereld was ingegaan en eerst veertien jaren later op nieuw in Jeruzalem geweest was, Gal. II : 1. Doch ook toen kwam hij aldaar niet om het evangelie te prediken, wat Hilgenfeld, om Rom. XV : 19 te redden, ten onrechte in den tekst leest [2]), maar om de heidenmissie met de apostelen te bespreken. Pau-

---

[1]) Hilgenfeld wil hier bij *ἀπό* gedacht hebben aan enkel *örtlich* niet aan een *zeitlich* op elkander volgen. Men zie echter Luc. XXIII : 5; XXIV : 27; Hand. I : 22; VIII : 26; XIII : 31. Ook verklaart hij *ἐν κύκλῳ* van Syrië en Caesarea, en wel, vreemd genoeg voor een criticus als hij, met een beroep op Hand. IX : 30.

[2]) Einl. S. 324.

lus had dus, toen hij den brief aan de Romeinen schreef, nog nooit te Jeruzalem gepredikt.

4. Ook de prediking in Illyrië, XV : 19 is bedenkelijk. Wel stelt de apostel zich voor, zijne apostolische zending *εἰς τὰ ὑπερέκεινα* van Corinthe uit te strekken (2 Cor. X : 13 v.), maar van Illyrië is geen sprake. Evenmin ziet hierop Tit. III : 12, volgens welke plaats Paulus, indien hij, wat niet het geval is, de auteur van den brief is, voornemens was om te Nicopolis in Epirus te overwinteren, zoodat ook daar van eene prediking in Illyrië geen sprake is. De meening, dat Paulus door *μέχρι* XV : 19, alleen de *grenzen* van Illyrië zou bedoeld hebben, acht zelfs Meyer terecht onwaarschijnlijk, daar zoowel *μέχρι*, als *ἀπό* kennelijk de plaatsen insluiten, waar Paulus het eerst en waar hij het laatst voor het evangelie werkzaam geweest was. Groote overdrijving ligt voorts in de bewering, dat hij de evangelieprediking van Jeruzalem tot Illyrië volbracht (eigenlijk *volledig gemaakt*) had (*πεπληρωκέναι*), en als reden, waarom hij over Rome naar Spanje reizen wilde, opgeeft, dat hem „in die gewesten" (Jeruzalem tot Illyrië, t. w. in het Oosten) „geene plaats meer overbleef," volgens Hilgenfeld een hyperbolé, maar in de daad eene grootspraak, die van Paulus zelven niet te wachten is.

5. Wat voorkomt omtrent „de teekenen en wonderen" (*σημεῖα καὶ τέρατα*), door Paulus verricht tot staving zijner prediking, vs 18, 19, is insgelijks onhistorisch en onpaulinisch tevens. Onhistorisch, omdat het niet blijkt, dat Paulus wonderen gedaan heeft, en het doen er van hem alleen in de erkend onhistorische berichten van den schrijver der „Handelingen" wordt toegeschreven; onpaulinisch, met het oog op plaatsen als 1 Cor. I : 22; IX; 2 en 2 Cor. III : 2, 3, waaruit duidelijk blijkt, dat Paulus voor de waarheid zijner prediking geen andere aanbeveling had en wilde hebben, dan het nieuwe geestelijke leven zelf in de door hem gestichte gemeenten. Een beroep op de *δυναμεῖς* en de gave der *ἰάματα* in de Corinthische en Galatische gemeenten, 1 Cor. XII : 9, 10, 28 en Gal. III : 5, kan hier niet toegelaten worden, want deze verschijnselen waren geene *τέρατα* en daarenboven geen daden van Paulus zelven. Sterker steun zou de vergelijking met 2 Cor. XII : 12 opleveren, indien het ook daar, gelijk ik reeds elders heb opgemerkt en ook Rovers in het licht gesteld heeft, in weerwil van Hilgenfelds machtspreuken, niet

meer dan waarschijnlijk ware, dat de woorden σημείοις καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσιν van lateren oorsprong zijn. Paulus beroept zich hier op τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου (de teekenen, waaraan een apostel gekend wordt), hetzelfde wat 1 Cor. IX : 2 ἡ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς genoemd wordt, ten bewijze, dat hij niet achterstond bij hen, „die bij uitnemendheid voor apostelen gehouden werden". Nu is het op zich zelf reeds vreemd, dat onder de algemeene rubriek van σημεῖα als onderdeel weer σημεῖα genoemd worden en dat dit woord in dezelfde zinsnede in twee verschillende beteekenissen (*kenmerken* en *wonderteekenen*) zou voorkomen. Verraden deze woorden, reeds van die zijde beschouwd, een glossema van eene latere hand, zoo geldt ook hier de zooeven tegen Rom. XV: 18, 19 gemaakte bedenking, dat Paulus zich elders, als bewijs voor zijn apostolaat, niet op wonderen, en nog wel op τέρατα, maar op den geestelijken wasdom der gemeente beroept (ἡ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστέ ἐν κυρίῳ), 1 Cor. IX : 2. Men lette hierbij op de vooraanstelling van μου, ten bewijze, dat, indien ook anderen, naar het voorgeven der tegenstanders, voor *hun* apostolaat op andere teekenen zich beriepen, Paulus den geestelijken wasdom der gemeenten, waarin hij werkzaam was, als het eenige zegel van *zijn* apostolaat beschouwde (verg. 2 Cor. III : 1), een zegel, waarom hij ook te Jeruzalem door de στῦλοι als apostel der heidenen erkend was, Gal. II : 8, 9. Eindelijk is het ondenkbaar, dat dezelfde apostel, die „het vragen naar teekenen" (σημεῖα) den Joden tot een verwijt maakt, 1 Cor. I : 22, en geen ander bewijs (ἀπόδειξις) der waarheid erkent dan dat van „den geest en de kracht", die van zijne Christusprediking uitging (πνεύματος καὶ δυναμέως, als genit. caus., tegen πειθῶ σοφίας overstaande), 1 Cor. II : 5, zich hier op zijne wonderen zou beroepen hebben.

6. Door soortgelijke historische bezwaren wordt XVI : 3—20 gedrukt. Hoe, vragen wij met Baur en anderen na hem, kon Paulus, als aan oude bekenden en vrienden, zijn groet verzoeken aan zoovele personen, 26 in getal, waarbij nog komen hunne huisgenooten en slaven, in eene stad, waar hij nooit geweest was? Is het waarschijnlijk, dat hij die allen, zooals van Hengel, Meyer en Hilgenfeld meenen, op zijne vroegere reizen, te Corinthe of in Azië (Efeze), had leeren kennen, en dat al deze vrienden sedert naar Rome verhuisd waren? Kan dit met name ondersteld worden van de christenslaven van Narcissus (den bekenden

vrijgelatene van Claudius?), vs 11 en die van Aristobulus, vs. 10, alsmede van de personen in vs 14 en hunne broeders, en „al de heiligen, die met hen waren"? Onder deze personen komen daarenboven voor niet slechts oude bekenden van Paulus, maar intieme vrienden, vs 8 en 9, en weldoensters, vs 9, zelfs eene vrouw, die hij zijne (andere) moeder noemt, vs 13. Anderen heeten zijne „medewerkers" (vs. 9) en „medegevangenen" (vs. 7), zonder dat blijkt, waar deze gevangenschap vóor zijne komst te Rome plaats had. Inzonderheid stelt de schrijver er prijs op, te doen uitkomen, dat hij stamverwant is van twee personen, Andronicus en Junias (of Junia), die onder „de apostelen" (de twaalve) in hooge eere stonden (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις), en, volgens Volkmar, misschien te houden zijn voor de eerste zendelingen, die van Jeruzalem uit het evangelie te Rome gebracht hadden. Hier komt bij, dat onder hen, die te Rome woonden, ook Prisca en Aquila voorkomen, vs 3, die, toen hij slechts eenige maanden vroeger zijn eersten brief aan de Corinthiërs schreef, zich nog te Efeze bevonden, 1 Cor. XVI: 19, en, aldaar gevestigd, eene huisgemeente hadden (ἐκκλησία κατ᾽ οἶκον). Mogelijk is het op zich zelf, dat zij, oorspronkelijk te Rome wonende en van daar verjaagd door het bekende edict van Claudius, Hand. XVIII: 2, eenige maanden vóor het schrijven van dezen brief, naar Rome zijn teruggekeerd, maar is dit waarschijnlijk, daar zij te Efeze aan het hoofd eener bijzondere gemeente stonden en in de traditie (2 Tim. IV: 19) nog later voorkomen als aldaar woonachtig? Is het, in de onderstelling, dat zij eerst kortelings te voren naar Rome verhuisd waren, niet vreemd, dat zij ook daar weder eene „huisgemeente" hadden, vs 5? Even misplaatst schijnt in deze lijst Epaenetus, dien de schrijver den eersten bekeerling van Paulus noemt in Azië (Efeze), vs. 5, en is het niet waarschijnlijk, dat de latere redactor, die ook elders toont de Corintherbrieven gekend te hebben, Aquila en Prisca met hunne huisgemeente, vs. 5 aan 1 Cor. XVI: 19 en de uitdrukking ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας (and. D. L. F. Syr. Chrys. Theod. lezen zelfs Ἀχαίας) aan 1 Cor. XVI: 15 heeft ontleend? Deze zwarigheden worden niet uit den weg geruimd door de onderstelling, dat deze groetenissen oorspronkelijk behoorden tot een sedert verloren brief, voor Efeze bestemd. Daargelaten toch, dat deze hypothese geen historischen grond heeft, zouden hieruit alleen XVI: 3, 4 en 5 kunnen verklaard worden, maar niet de

groetenissen aan Junias (of Junia), Amplias (Ampliatus), Urbanus, Narcissus, Rufus, Julia, wier namen op geboren Romeinen wijzen [1]).

Doch niet alleen het te groeten personeel, en nog wel met „een heiligen kus", ook de groet, dien Paulus, vs 16, aan de Romeinen laat brengen uit naam van „al de gemeenten van Christus", van welke hij toch zulk eene opdracht niet zal ontvangen hebben, wekt verdenking, die door de opmerking van Hilgenfeld, dat Paulus ook hier weder hyperbolisch spreekt, niet wordt opgeheven.

Ook op inwendige gronden kunnen dus XV en XVI : 3—20, 25—27 niet beschouwd worden als oorspronkelijk behoorende tot den brief, door Paulus geschreven aan de Christenen te Rome, en het mag als de blijvende verdienste van Baur erkend worden, dit in het licht gesteld te hebben. Naar het schijnt, zijn deze bijvoegsels zelfs niet van éene hand, of althans niet te gelijker tijd, geschreven. Omtrent den verschillenden oorsprong van XVI : 25—27 heb ik reeds mijn gevoelen uitgesproken, met dat van Volkmar overeenstemmend. Doch ook de stukken, uit het Westen afkomstig, hebben, ofschoon, gelijk wij zien zullen, door éene tendentie beheerscht, niet het voorkomen van *aus einem Guss*, gelijk men zegt, geschreven te zijn. Het eerste bijvoegsel, XV : 1—13, eindigt met een zegenwensch, als stelde de auteur zich voor h. t. p. den brief te besluiten. Dan volgt van 15 af tot 33 een nieuw stuk, dat met het voorgaande in geen noodzakelijk verband staat en weder met een zegenwensch eindigt, vs 33, welk vers ik niet, gelijk Volkmar, voor een echt overblijfsel van het slot des briefs kan houden. Zijn, gelijk ik met Lucht en Volkmar aanneem, XVI : 1, 2 echt, dan werd nog later de rij der groetenissen, 3—20, ingevoegd en ook deze weder met een zegenwensch, vs 20*b*, besloten. Doch ook dit bijvoegsel schijnt geïnterpoleerd en vs 17—20*a*, als een nieuwe vermaning, tusschen vs 16 en 20 te zijn ingedrongen. Ook dit verschijnsel, het gebrek aan samenhang tusschen de deelen onderling en de gedurige herhaling van een zegenwensch, maken waarschijnlijk, dat de brief aan de Romeinen langzamerhand, misschien onder de handen van denzelfden redactor, in XV en XVI : 3—20, met bijvoegselen van verschillenden aard is verrijkt geworden.

[1]) Niet onwaarschijnlijk is de meening van Volkmar, dat den Romeinschen redactor eene lijst van de voornaamste Romeinsche Christenen ten dienst stond. Hierop kunnen Aquila en Prisca, misschien ook Epaenetus, ofschoon sedert naar elders vertrokken, gestaan hebben. In dit geval heeft die lijst historische waarde.

DERDE HOOFDSTUK.

DE HISTORISCHE BETEEKENIS DER INGEVOEGDE STUKKEN.

XV : 1—33, XVI : 3—20, 25—27.

Staat de latere oorsprong van XV : 1—33, XVI : 3—20 en 25—27 vast, er blijft dan voor de critiek nog te onderzoeken over, met welke bedoeling de bijvoeging is geschied, en welke historische beteekenis deze stukken hebben.

Als uitkomst van een veelzijdig historisch onderzoek in den laatsten tijd staat thans vast, dat de godsdienstige ideeën, door Jezus gehuldigd, van hem uit in twee verschillende richtingen zich hebben voortgeplant. Was Jezus als Israëliet ter éene zijde in menig opzicht het kind van zijn tijd, liet hij de godsdienstvormen van zijn volk over het geheel onaangetast, en was hij, ter andere zijde, de groote hervormer, die niet in de vormen van het Jodendom maar in de vrije geestelijke ontwikkeling van den mensch het wezen der godsdienst stelde, zoo gingen zijne volgers na hem al spoedig in twee verschillende richtingen uiteen.. De Christenen uit de Joden bleven vasthouden aan het Jodendom en zijne instellingen en zich „Joden" noemen, terwijl Paulus, voortbouwende op den reformatorischen geest en de beginselen des Meesters, zich van die vormen losmaakte, in het Christendom de openbaring zag van een nieuw godsdienstig leven, en aan de heidenen, vroeger alleen als proselieten der theocratie beschouwd, gelijke rechten als aan het oude godsvolk toekende. Uit deze tweeledige opvatting van het evangelie ontstond, reeds bij het leven van Paulus, een strijd, Gal. II : 11 v., 1 Cor. I; 10, die met den dag in hevigheid toenam, en ook, nadat het oude ebionitisme door de partij des behouds verlaten was, de Christenen onderling in twee partijen bleef verdeelen. De oude Joodsche partij had het gemunt op Paulus, blijkens zijne brieven; bestreed later zijne aanhangers in het boek der „Openbaring," naar Johannes genoemd, en stelde in haar geïnterpoleerd Mattheus-evangelie den historischen Jezus voor als den voorstander van hare eigene zienswijze (Matth. V : 18, 19 en elders). Meer dan

anderhalve eeuw zou het duren, eer de heidenapostel in zijne waardigheid door de partij van het behoud erkend werd. Ook te Rome, waar de kern der gemeente oorspronkelijk Joodsch-christelijk (Suet. *Claud.*, c. 25) en uit de synagoge ontstaan was, stond men aanvankelijk op een ander standpunt (zie Rom. VI : 17), en was het derhalve de toeleg van Paulus om de Christenen aldaar voor zijne inzichten in de christelijke heilswaarheid te winnen. Wat hij door zijnen brief en zijne daarop gevolgde komst heeft uitgewerkt, weten wij niet met zekerheid. Uit het bericht van den reisgenoot, Hand. XXVIII : 15, blijkt, dat althans sommige broeders met blijdschap hem te gemoet kwamen. Daarentegen leeren Philipp. I : 15—17, III : 2—7 (verg. 2 Tim. IV : 16), dat tegen de welgezinden bittere tegenstanders overstonden, wat ook dan voor historisch mag gehouden worden, wanneer deze brief, zooals sommigen oordeelen, niet van Paulus is. Nog schriften uit het midden der tweede eeuw, van Rome afkomstig, getuigen, dat beide partijen, lang na Paulus' verscheiden, tegen elkander vijandig overstonden en in Marcion ter éene, in pseudo-Clemens ter andere zijde, gelijk vroeger in het evangelie naar Lucas en in de Apocalypse, hunne woordvoerders hadden. Tusschen de beide uitersten ontstond nu allengskens eene middenpartij, die, tusschen beiden doorgaande, de tegen elkander overstaande richtingen door wederzijdsche concessiën zocht te verzoenen. Zoo ontstonden van beide zijden pogingen tot vrede. De joodsche partij verzoende zich met het paulinisch universalisme, liet besnijdenis en pascha varen, terwijl de Paulinisten van hun kant zich beijverden, om, gelijk de schrijver van het boek der Handelingen, Paulus, van zijne scherpe zijden ontdaan, zóo voor te stellen, dat het onderscheid tusschen hem en zijne joodsch-christelijke tegenpartij gaandeweg geheel werd uitgewischt.

Aan deze poging tot verzoening had waarschijnlijk ook de uitbreiding van den brief aan de Romeinen door een Paulinischen redactor (de doxologie in het Oosten, en c. XV en XVI : 3—20 in het Westen) haar ontstaan te danken. Twee beschuldigingen of grieven tegen Paulus had de vredestichter daarbij uit den weg te ruimen. Paulus, zeide de oppositie, was de vader der gnostiek, die, bij monde vooral van Marcion, zich van het historische Christendom had losgemaakt, en werd daarom door de tegenpartij in den persoon van den magiër Simon als een heidensche

toovenaar tentoongesteld en door Petrus bestreden en terechtgewezen (*Clem. Hom.* c. 17). Ter andere zijde werd hij geacht de tegenstander te zijn van de joodsch-christelijke kerk en de bestrijder van het apostolaat en van het gezag der wet. Aan de zucht om de eerstgenoemde grief weg te nemen was denkelijk de doxologie, XVI : 25—27, in de Oostersche kerk oorspronkelijk achter XIV : 23 geplaatst, haar ontstaan verschuldigd. De bijvoeger leefde, blijkens zijne gnostische terminologie, waarin hij de auteurs der Colosser-, Efezer- en pastoraalbrieven ter zijde staat, in eene gnostische omgeving, doch beijverde zich te doen uitkomen, dat het Paulinisme aan den eerbied voor en het gezag van de Schriften des O. Ts en in het algemeen aan de door de kerk erkende traditie niet tekort deed. Geen gnostisch dualisme, geen *Deus bonus* naast een demiurg, maar „de éene, wijze en eeuwige God"; het Christendom de openbaring van een mysterie, van oudsher verborgen bij God en als zoodanig nieuw, maar toch niet, zooals de gnostieken stelden, absoluut nieuw, maar reeds duidelijk vervat in de profetische schriften, die de gnostiek verachtte; de waardeering van het evangelie, door Paulus verkondigd (*τὸ εὐαγγέλιόν μου*), maar dit evangelie niet verschillende van de historische prediking van Jezus zelven (*τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ X.*), waarop de oud-christelijke partij zoo gaarne zich beriep, gelijk zij om hare gehechtheid daaraan, reeds bij het leven van Paulus, zich de Christuspartij bij uitnemendheid genoemd had, 1 Cor. 1 : 12, 2 Cor. X : 7.

De overige bijvoegsels, uit de westersche kerk afkomstig, hebben vooral ten doel om Paulus te verdedigen tegen den blaam, als stond hij vijandig over tegen de oude Israëlietische kerk, waarvan men ook te Rome het Christendom als de voortzetting beschouwde. In XV : 1—6 wordt men verplaatst in de dagen, dat de partij der verzoening op vrede en eendracht aandrong, XV : 13, 33, XVI : 20, en wordt tot dat einde Paulus voorgesteld als een, die zelf de gemeente had gewaarschuwd tegen de uitersten der vrijzinnige partij, die, door de palen der overgeleverde leer te buiten te gaan, ergernissen en scheuringen veroorzaakte, XVI : 17—20. In XV : 4, 8 beijvert zich de vriend des vredes Paulus een pleidooi te doen voeren voor de voortdurende waarde van de schriften des O. Ts, die door de uiterste linkerzijde van het Paulinisme werd ontkend, hem te doen voorkomen als prediker van een Christus, die „een dienaar van (de) besnijdenis" geweest was, XV : 8, en als den man, die, terwijl hij den

voorrang van Israël, op grond der beloften Gods, erkende, de heidenchristenen als eene eerst later tot den God van Israël toegebrachte, Hem welgevallige offerande beschouwd, XV : 16 en hun herinnerd had, dat zij hun geestelijke zegeningen aan Israël verschuldigd waren, vs 27, en wat Israël van wege „Gods *waarheid*" deelachtig was geworden, door „Gods *barmhartigheid*" verkregen hadden. Had Paulus daarenboven niet zelf, in weerwil van de uitgebreidheid zijner zending tot in Illyrië ja tot in Spanje toe, zijne voorliefde voor Israël betoond, door het eerst in Jeruzalem en de omliggende plaatsen het evangelie te verkondigen, vs 19? Van den anderen kant was Paulus zoowel apostel als de twaalve en had hij zijne prediking zoowel als zij, naar de reeds heerschende traditie, bekrachtigd door „teekenen en wonderen."

Beweerde de tegenpartij, dat Paulus zich wederrechtelijk te Rome op een terrein gewaagd had, dat buiten zijn gebied lag, de schrijver van XV doet uitkomen, dat Paulus, wel verre van zoo iets zich aangematigd te hebben of eenig apostolisch gezag te Rome te hebben willen doen gelden, eenvoudig als „dienaar van het evangelie" zich had voorgedaan, niet om de gemeente als haar meerdere te leeren, maar om haar 't geen zij reeds wist te herinneren, en dus ook niet het plan had opgevat om te Rome te blijven, maar slechts om, bij gelegenheid van zijne reis naar Spanje, de broeders aldaar in het voorbijgaan te bezoeken.

Dezelfde strekking hebben de groetenissen, c. XVI : 3—16. Paulus was aan de joodsch-christelijke gemeente te Rome niet alleen niet vijandig, maar hij was zelfs bevriend met de voornaamste Christenen en Christinnen te Rome. Dáár had hij (vs 3) zijne oude vrienden Aquila en Prisca, Joden als hij van afkomst, die tot de eersten behoorden, die te Rome het evangelie hadden aangenomen en deswegens aan vervolging hadden blootgestaan, alsmede Rufus, den uitverkorene des Heeren met zijne moeder, die ook voor Paulus zelven zich als een tweede moeder had betoond, vs 13. Zelfs had hij er zijne eer in gesteld, van deze joodsche personen een stamverwant te zijn, vs. 7, 11, en onder hen in de eerste plaats van Andronicus en Junias (Junia?), die, reeds vóor hem tot het Christendom bekeerd, onder de eersten behoorden, die het evangelie uit Jeruzalem naar Rome gebracht hadden en bij „de apostelen" hoog aangeschreven stonden. Paulus was dus te Rome niet alleen geen vreemdeling, maar onder de Joden-

christenen te Rome als te huis. Met hoe weinig recht werd deze man, die bij de voornaamste Christenen te Rome in zoo hooge achting stond, voor een tegenstander gehouden van de oude kerk? Is dit alles, historisch beschouwd, aan Paulus vreemd, het was bij uitnemendheid geschikt, om de grieven, die men tegen hem had en ook na zijn verscheiden tegen hem bleef inbrengen, uit den weg te ruimen en den „vijandigen mensch" in een beminnelijk licht te stellen. Zoo werd de vrede bevorderd, dien de redactor, XV : 13, 33, XVI : 20, als ware hij Paulus zelf, in naam van God aan de Romeinen toewenscht.

J. H. Scholten.

HET ONTSTAAN EN DE ONTWIKKELING DER ANGELOLOGIE ONDER ISRAËL.

I.

Het is ontwijfelbaar, en wordt dan ook door niemand ontkend, dat reeds vóór de Babylonische Ballingschap, reeds voordat Israël in aanraking kwam met de uitgewerkte angelologie der Perzen, de Israëliet den hemel zich voorstelde als bevolkt met goddelijke wezens, aan Jahwe onderworpen en ondergeschikt. Maar ik meen, dat men nog te weinig zich rekenschap heeft gegeven van de plaats, die deze hemelsche wezens innamen in de geloofsvoorstellingen van Israël en van den grooten ommekeer, welken dat engelengeloof in den loop der tijden heeft ondergaan. Ik meen ook, dat men tot nog toe te veel aan den invloed van een vreemden godsdienst heeft toegeschreven, wat voor het grootste deel in de inwendige ontwikkeling van het Jahwisme zelf zijne verklaring vindt.

Daarom scheen het mij niet onbelangrijk de geschiedenis van Israëls angelologie in haar oorsprong en ontwikkeling na te gaan en de oorzaken op te sporen van de belangrijke wijzigingen, die dat geloof in de verschillende tijdperken van Israëls godsdiensthistorie heeft ondergaan.

Het spreekt van zelf, na hetgeen vroeger door mij over den Mal'ach Jahwe is geschreven [1]), dat wij de goddelijke hemelwezens, waarover thans gehandeld wordt, reeds van den beginne af wel onderscheiden van de Mal'achîm, die de zichtbare of hoorbare manifestaties van Jahwe waren op aarde. De hemelbewoners, die thans onze aandacht vragen, mogen later Mal'achîm zijn ge-

---

[1]) Zie *Theol. Tijds.* 1875 bl. 369—416.

worden en de functiën hebben overgenomen van den Mal'ach Jahwe van voorheen, maar oorspronkelijk hadden ze met dezen niets gemeen.

De goddelijke wezens, die, naar Israëls geloof, met Jahwe den hemel bewoonden, worden eerst later Mal'achîm genoemd. In de oudere, bepaaldelijk exilische of ante-exilische, geschriften dragen ze haast overal gansch andere namen. Soms worden zij eenvoudig Elohîm of Elîm geheeten (Psalm VIII: 6; LVIII: 2; LXXXII: 1). Dikwerf komen ze voor onder den naam van B'né Elohîm of B'né Elîm (Gen. VI: 2, 4; Job. I: 6; II: 1; Psalm XXIX: 1; LXXXII: 6; LXXXIX: 7). Elders heeten zij Kedoschîm (Deut. XXXIII: 2; Zach. XIV: 5; Psalm LXXXIX: 8) of Gibborîm (Psalm CIII: 20) of Serafîm (Jez. VI: 1—7). Meermalen worden zij voorgesteld als een vergadering, עֵדָה (Psalm LXXXII: 1), of als een leger, צָבָא (1 Kon. XXII: 19; Psalm CIII: 20 en 21; CXLVIII: 2). Bij tienduizenden worden zij geteld (Deut. XXXIII: 2).

Om den oorsprong van Israëls angelologie op te sporen moeten wij, dunkt mij, beginnen te vragen, welk het karakter en welke de werkkring is van die wezens, die vóór en in de Ballingschap als Elohîm of B'né Elohîm worden ten tooneele gevoerd. Daartoe kunnen ons de beste diensten bewijzen twee Psalmen, waarin ons Jahwe's oordeel over de B'né Elohîm en hunne werken wordt verhaald. Ik bedoel Psalm LXXXII en LVIII. Wel is het waar, dat deze Psalmen door de nieuwere critici gewoonlijk voor zeer jong worden gehouden, vooral ook „kraft ihrer Engelvorstellung," zooals Hupfeld aanteekent [1]) bij Psalm LXXXII. Doch als we nu van dienzelfden geleerde hooren, dat in deze Psalmen met name het strafgericht over de B'né Elohîm zoo „räthselhaft dasteht" en hij in dit opzicht van „ein dunkler Punkt" spreekt „der noch aufzuhellen ist [2])," dan wil het mij voorkomen alsof de hypothese van den na-exilischen oorsprong dezer Psalmen, op hunne angelologie gebouwd, een voldoenden grondslag mist.

Daar in elk geval de angelologie dezer beide Psalmen, zooals later zal blijken, zeer wezenlijk van de na-exilische engelenleer verschilt en duidelijk een vroeger standpunt verraadt, zoo meenen wij reeds dadelijk van de voorstelling, die deze Psalmen

---

[1]) Dr. H. Hupfeld. *Die Psalmen* 2te Aufl. III. S. 95 f. en 438—442. Verg. Dr. A. Kuenen. H. k. O. III bl. 285 en 308.

[2]) *A. W. S.* 441.

van de B'né Elohîm ons geven, gebruik te mogen maken, om te zien, of ze ons ook iets kunnen leeren omtrent het ontstaan van het engelengeloof. In den loop van het onderzoek zal, naar ik hoop, deze handelwijze hare rechtvaardiging vinden.

Eerst slaan wij op Psalm LXXXII. Daar wordt God voorgesteld, staande in het midden der Elohîm en wel om een oordeel over hen uit te spreken. De ongerechtigheden, die daar voorvallen op aarde, deze zijn de aanleidende oorzaak van het vonnis, dat God gaat uitspreken. De vraag is echter: wie zijn die Elohîm of B'né Eljôn, over wie het oordeel gaat? Met Hupfeld[1]) wijzen we alle verklaringen af, die de Elohîm tot aardsche rechters of koningen maken; want het oordeel, dat zij zullen sterven *als een mensch* (vs. 7), onderscheidt de schuldigen zeer uitdrukkelijk van de aardbewoners en onderstelt dat sterven anders hun deel niet had behoeven te zijn. Zijn het dus hemelsche wezens, waarop vs. 1 in verband met vs. 6 ook uitdrukkelijk wijst, dan doet zich de vraag voor: in hoever die hemelsche wezens verantwoordelijk konden worden gesteld voor de ongerechtigheden hier op aarde geschied? Hupfeld is geneigd in 't oordeel over de engelen eigenlijk niets dan een beeld en inkleeding te zien van het oordeel Gods, dat de dichter wenscht en hoopt, dat straks de aardsche rechters treffen zal — maar van den anderen kant moet hij toch ook erkennen, dat de Psalm zich niet goed laat verklaren, tenzij men een werkelijke deelneming der B'né Elohîm aan de rechtspraak op aarde aanneme. Ongetwijfeld is dit de bedoeling van den Psalmist. Doch het schijnt niet de rechtspraak in engeren zin te zijn, die geacht werd onder het beheer der B'né Elohim geplaatst te zijn, maar de onrechtvaardige oordeelen, die het wereldbestuur den dichter gaf te aanschouwen, de onrechtmatige onderdrukking van het eene volk door het ander, de verkrachting van recht en billijkheid, die de dichter in de historie zijner dagen aanschouwde, deze schijnen door hem aan de B'né Elohîm te worden geweten. Immers, het slotvers (vs. 8) bewijst, dat de Psalm handelt over het verkeer der volken, niet over dat der individuen. In dit vers wordt God opgeroepen om recht te doen, om *de aarde* te richten en wel als *erfelijk bezitter aller heidenlanden*. Wat volgt nu hieruit, dat de B'né Elohîm schuldig geacht worden aan de onrechtmatige ver-

[1]) *a. a. O.*

drukking van het eene volk door het ander? Immers dit, dat, naar des dichters geloof, hun een deel van het wereldbestuur was toevertrouwd; maar verder ook dit, dat zij geacht werden maar al te veel tekort te komen in die taak. Wordt God opgeëischt hen daarom te bestraffen, dan blijkt het, dat zij niet als onafhankelijke gebieders over de Gojîm heerschten, maar dat zij verantwoording schuldig waren van hun doen en laten, dat zij vasallen waren van Hem, die ook de erfheer van de heidenwereld was.

Van gelijke strekking is Psalm LVIII, die met Psalm LXXXII onmiskenbare trekken van overeenkomst vertoont. Ook hier is sprake van onrechtvaardige hemelsche rechters, daar in vs. 2 in plaats van het onvertaalbare en onverstaanbare אֵלֶם — אֵלִם = goden is te lezen [1]), zoodat de Psalm begint met een toornende aanspraak aan die Elîm: „zoo waarlijk, goden, spreekt gij recht!?" een vraag, waarin natuurlijk de ontkenning ligt opgesloten. Dat we ook hier het recht niet hebben met sommigen in die Elîm menschelijke koningen of rechters te zien, blijkt duidelijk uit de tegenstelling met de בְּנֵי־אָדָם (vs. 2); zij zijn de rechters der menschenkinderen, die op aarde het onrecht hunner handen afwegen. In dezen Psalm nu is het duidelijk, dat die hemelsche wezens niet slechts gedacht werden met aardsche *rechters* in verband te staan, daar het onrecht, waarover hier geklaagd wordt, niet is, als in Psalm LXXXII, het onderdrukken der onschuld, maar in 't algemeen de zonden, die het aardrijk ontsieren (vs. 4—6). Bij het zien van het kwaad, dat de Elîm gedoogen of bewerken op aarde, heeft de dichter echter een grooten troost. Hij gaat nl. uit van de onderstelling, dat de ééne Elohîm heer over hen en machtiger is dan zij. Hij roept God tot het oordeel op, dat de Elîm hebben verwaarloosd, en hij verwacht, dat dat oordeel zeker zal komen tot vreugde voor de rechtvaardigen, die dan zullen erkennen, „dat er toch een God is die op de aarde richt."

Ook hier dus ontmoeten we hemelsche wezens, die met een deel van het wereldbestuur zijn belast; ook hier wordt hun nalatigheid in hun ambt toegeschreven; ook hier is het Elohîm, die hen in zekeren zin ter verantwoording roept en wel door hun het werk uit de handen te nemen en als rechter op te treden, waar de Elîm hun rechterambt hebben verzaakt. Ook hier is sprake

[1]) Hupfeld *a. w.* III. S. 96 en 97.

niet van wat in Israël alleen gebeurt, maar van een bestuur en een oordeel over *de aarde* (vs. 3, 12), zoodat ook hier de Elîm meer bepaald met de heidenwereld in betrekking schijnen te staan.

Wat leeren ons nu deze Psalmen aangaande den oorsprong en de oorspronkelijke beteekenis van het engelengeloof? Doch, voordat wij die vraag beantwoorden, moeten we onderzoeken, of wij die vraag mogen doen. Want indien wij in deze Psalmen met Bleek [1]) de latere joodsche leer van beschermengelen geleerd mochten vinden en wij ze op dien grond in den lateren naëxilischen tijd moesten plaatsen, dan zouden ze ons al zeer weinig helpen in het opsporen van den oorsprong der engelenleer. Doch dit is m. i. volstrekt het geval niet. De latere joodsche leer der schutsengelen wordt hier geenszins gevonden. Volgens die latere leer hebben de verschillende landen en volken hunne beschermengelen, die als wachters, als handhavers hunner belangen, over hen zijn aangesteld. Hetzij die engelen onderling strijden of elkander helpen, steeds zijn ze in hunne „Gesammtheit" de uitdrukking van de wereldregeering Gods; zij doen wat Gods raad is, die zich in hun strijden en werken ontwikkelt en ontplooit (zie b. v. Dan. X : 13, 20); van ongehoorzaamheid dier schutsengelen kon in die leer geen sprake zijn, daar ieder slechts wat hem was voorgeschreven volbrengen kon. Maar in onze Psalmen lezen wij van een vormelijk gericht tegen, van een oordeel over de B'né Elohîm, die hier in plaats van onmisbare schakels in de keten van Gods wereldbestuur, integendeel hinderpalen voor een ordelijke wereldregeering zijn. Terwijl dan ook in de latere geloofsvoorstellingen der Joden de schutsengelen, als middenwezens tusschen den transcendenten God en de wereld, met geen mogelijkheid gemist konden worden, wordt hier integendeel gehoopt en verwacht, dat zij geheel zullen verdwijnen, dat zij zullen sterven als een mensch en wel allen zonder onderscheid (Psalm LXXXII : 7), gelijk ze dan ook allen van onrecht worden aangeklaagd (Ps. LVIII : 2). Bovendien is de naam van Elîm of Elohîm (Psalm LVIII : 2; LXXXII : 1 en 6), hier aan de hemelsche rechters gegeven, in 't geheel niet passend meer in 't latere joodsche geloof, toen de eenheid Gods streng vastgehouden werd en de engelen, hoe hoog ook geplaatst, uitdrukkelijk van God onderscheiden werden. Ook was in dien lateren tijd de naam B'né Elohîm

---

[1]) Zie zijne meening aangehaald bij Hupfeld *a. a. O.* III S. 441.

voor de engelen geheel in onbruik geraakt. — Daar komt bij: volgens dat latere geloof, dat we o. a. uit Dan. X leeren kennen, staan de engelen der volken tegenover de engelen van Israël, Gabriël en Michaël — hier is het niet: engelen tegenover engelen, maar: God tegenover het gansche heir der Elohîm, niet de engel Israëls tegenover zijne medeengelen, maar de God van Israël tegenover al de B'né Elohîm, die als regeerders van de heidenlanden al 't onrecht brengen of althans toelaten in het wereldbestuur.

Het latere joodsche geloof aan Schutsengelen vinden we dus in deze Psalmen niet. De angelologie, die hier wordt gevonden, wijst naar een vroeger tijdperk heen. De vraag keert dus nu weder: vanwaar die hemelsche wezens, die B'né Elohîm, van wie hier sprake is? De eenige hypothese, die m. i. in staat is het optreden van zulke hemelsche wezens, als die ons hier voor oogen treden, in de godsdienstvoorstellingen van Israël te verklaren, is deze, dat die B'né Elohîm zijn de oude *goden der volken*, die eerst als goden naast Jahwe werden beschouwd, maar bij het steeds meer veld winnend monotheïsme hoe langer hoe meer als Jahwe's vasallen werden voorgesteld. Deze hypothese verklaart het karakter waarin ze hier optreden, de heerschappij, die hun wordt toegeschreven, den invloed, dien zij geacht worden uit te oefenen op de lotgevallen der volken, verder den naam van Elîm of Elohîm, dien zij dragen. Als wij in deze B'né Elohîm de afstammelingen zien der oude goden, dan begrijpen we, hoe die dichters een aanklacht durfden inbrengen tegen hen, maar ook hoe zij de verwachting konden uitspreken, dat zij, schoon Elohîm zijnde, toch eenmaal niet meer zouden zijn; dan begrijpen we, waarom aan hen juist de schuld wordt gegeven van de onderdrukking, die Israël van de vreemde volken te verduren had, maar dan ook wordt de bedreiging van Psalm LXXXII : 7 ons duidelijk, waar we lezen, dat de Elohîm als een der *vorsten* zullen vallen. De koningen, de vorsten werden nl. geacht als vertegenwoordigers des volks in een nauw verband met de godheid te staan: zulk een nauwe betrekking tusschen de B'né Elohîm en de vorsten der Gojîm wordt hier ook ondersteld. Met de vorsten zouden de B'né Elohîm vallen: de laatsten worden geacht medeplichtig te zijn aan de zonden der eersten — daarom hetzelfde lot zou de hemelsche en de aardsche zondaars wachten. — Eindelijk wijzen wij er op, hoe volgens Psalm LVIII God in de plaats en in den

werkkring der B'né Elohîm treedt, zóó dat er geen specifiek verschil tusschen God en de B'né Elohîm schijnt te bestaan, maar alleen het wereldbestuur van Jahwe als rechtvaardig en gezegend boven het onrechtvaardige beheer der andere hemelsche machten verheven en geprezen wordt. Want als de dichter zegt (vs. 12), hoe de mensch, als God het oordeel in handen genomen heeft, uitroepen zal: אַךְ יֵשׁ־אֱלֹהִים שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ, dan blijkt uit het meervoud שפטים, hier gebruikt, hoe hij zich stelt op het standpunt van hen, voor wie de Elohîm goden zijn, dan ligt daarin deze tegenstelling: vroeger onder 't beheer der Elîm moest de mensch klagen: daar zijn geen Elohîm, die richten en heerschen, maar als God is opgestaan ten gerichte, dan zal hij zeggen: „ja toch, daar zijn goden die richten op aard." Deze tegenstelling van rechtvaardig en onrechtvaardig wereldbestuur komt dan alleen tot haar recht, als we ons die Elîm denken als oorspronkelijk Jahwe's mededingers en medegoden; door deze hypothese alleen laat het zich verklaren, hoe daar een vergelijking kon worden gemaakt tusschen het richten van de B'né Elohîm en het richten van God.

De B'né Elohîm of Elîm zijn evenwel in deze Psalmen de oude onafhankelijke goden niet meer: zij worden geacht een deel van het wereldbestuur in handen te hebben *onder Jahwe's opperheerschappij*; door hem worden zij ter verantwoording geroepen en bestraft om wat zij misdoen. God staat in het midden van hen als hun Rechter en Gebieder (Ps. LXXXII : 1), en ook als wij (Psalm LXXXII : 6) lezen: „ik heb gezegd: goden zijt gij" — dan ligt daarin de onderstelling opgesloten, dat zij Elohîm zijn bij de genade Gods, die hun hun hoogen rang gaf in den hemel, maar hen ook als vorsten en menschen kan doen vallen en sterven. De B'né Elohîm, zooals zij hier voorkomen, schijnen te zijn de aan Jahwe gesubordineerde oude goden, die eensdeels in de heidenwereld nog naar eigen willekeur „schalten und walten," maar anderendeels geheel onder de macht en jurisdictie van Jahwe staan.

Dat wij den oorsprong en het oorspronkelijk karakter der Engelen terecht aldus hebben aangewezen, in die meening worden wij versterkt door Gen. VI : 1—4. Hier lezen we: de B'né Elohîm komen op aarde, vermengen zich met de dochters der menschen en worden zoo de stamvaders der reuzengeslachten, waardoor zij den toorn van Jahwe gaande maken. Ook dit bericht vergunt ons een blik in de wording van het geloof aan de hemelsche heirscharen. De B'né Elohîm zijn de vaders van de oude reuzen-

geslachten! Nemen wij nu in aanmerking, dat de reuzen (Enakieten, Emieten, Zamzummieten, Deut. I : 28; II : 10, 11 en 20) de oorspronkelijke bewoners waren van de landen Kanaän, Moab en Ammon, dus van het grond- en rechtsgebied, van „de goden der volken," dan worden wij door het nauw verband, waarin hier de B'né Elohîm en de afgodendienaars voorkomen, van zelf er toe geleid om te stellen, dat deze B'né Elohîm oorspronkelijk de vreemde goden zelven zijn geweest. Die reuzen zijn op dezelfde wijze zonen der B'né Elohîm, als b. v. de koning van Israël of Israël zelf zoon van Jahwe geheeten wordt.

Ik vermoed dat, indien Gen. VI: 1—4 in zijn oorspronkelijken staat tot ons gekomen was, wij in dezen tekst nog meer van het wezen der B'né Elohîm ons zouden zien opgehelderd. Dat toch dit bericht door een latere hand is omgewerkt, houd ik voor zeker. Vooral heb ik het oog op vs. 3. Dat vers, zooals het er nu staat, schijnt dit bericht aangaande de reuzen in verband te willen brengen met den zondvloed en de reden aan te geven, waarom Jahwe tegen den mensch vertoornd was. Doch de reden, waarom God den zondvloed deed komen, vinden we in vs. 5, en bovendien, hoe slecht past de toorn Gods tegen de menschen in dit verband, waar toch eigenlijk alleen van de overtredingen der B'né Elohîm gesproken wordt! Toch, schoon in het voorgaande de B'né Elohîm bepaald als de hoofdschuldigen worden voorgesteld, is in vs. 3 alleen sprake van Jahwe's toorn tegen menschen, en wel tegen de menschen in het algemeen — doch waarvoor en waarom is niet in te zien. Daarbij komt: ook in menig ander opzicht is dit vers in zich zelf onverstaanbaar. Wat beteekent לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם? Als men ידון ב met Knobel [1]) vertaalt door „machtig zijn, heerschen in", dan vragen wij: als God vreesde, dat het menschdom, door de vermenging met de B'né Elohîm, te groote levenskracht zou deelachtig worden, behoorde dan deze bedreiging: „mijn geest zal in der eeuwigheid niet machtig zijn in den mensch", niet na vs. 4, waar toch eerst de gevolgen dier huwelijken worden opgenoemd? Vertaalt men dit werkwoord met anderen door „twisten tegen", dan is de zin onverstaanbaar: „omdat God tot in eeuwigheid niet met den mensch wil twisten (alsof de mensch hier de hoofdschuldige ware!) daarom beperkt hij 's menschen leeftijd tot 120 jaar!" Hoe men

---

[1]) *Genesis* S. 76 en 77.

dit vers ook opvatte — het past niet. Een overwerker heeft dit bericht aan de zondvloedssage vastgeknoopt en ook hierin een reden willen vinden van Gods toorn tegen het menschdom — maar hij heeft niet bemerkt, dat het al een zeer slechte inleiding tot de zondvloedshistorie is, daar dit bericht den oorsprong der later levende reuzengeslachten wil verklaren, maar deze verklaring natuurlijk door de vlak daarop volgende zondvloedssage geheel wordt teniet gedaan, welke meldt, dat alleen Noach's familie behouden werd, maar van geredde reuzen ook met geen enkel woord melding maakt [1]. — Een oordeel over de B'né Elohîm — en dat alleen — was hier op zijn plaats geweest en is hier m. i. oorspronkelijk ook vermeld geweest. Het בְּשַׁגָּם, dat door de meeste nieuweren vertaald wordt door *ob peccare eorum*, maar dat om zijn meervoudsvorm eigenlijk niet gepast is in het verband, waar steeds van אדם in singulari wordt gesproken — dit woord slaat, dunkt mij, nog duidelijk op de zondigende B'né Elohîm terug en is ons een aanwijzing van den vroegeren zin. Maar waarmede werden zij gestraft om hun zondigen? Niet ik zal het wagen ook maar in de verte dezen tekst te herstellen — maar toch waag ik, hoewel met schroom, een gissing voor te dragen. Zij is deze, of het niet, met het oog op de straks behandelde Psalmen, die van oordeelen Gods over de B'né Elohîm verhalen, ook hier voor de hand ligt in dat לֹא יָדוֹן een overblijfsel te zien van een vroegeren tekst, die o. a. meldde, dat God gesproken had, dat de B'né Elohîm om hunne zonden (hierin bestaande, dat zij zich zelven zonen, d. i. aanbidders, verwekt hadden) niet meer de menschen zouden richten. En gelijk wij elders lezen, dat de B'né Elohîm door God veroordeeld worden om te sterven, zoo zou dan ook hier oorspronkelijk gestaan kunnen hebben, dat den B'né Elohîm een zeker tal van jaren was toegestaan, na dewelke hun rijk uit zoude zijn. Is dit ongeveer de inhoud geweest van Gen. VI : 3, zooals ook de context schijnt te vereischen, dan komt dit bericht in zijn geheel goed overeen met de straks besprokene Psalmen, dan hebben we hier de bevestiging van de boven gestelde hypothese, dat de B'né Elohîm, oorspronkelijk alleen Elîm of Elohîm, zijn geweest de goden der

---

[1]) De Schrijver van het 3de boek der Maccabaeën (II · 4) leest ook Gen. VI : 1—4 in verband met het volgende en verhaalt dan ook dat er reuzen in den zondvlood zijn omgekomen! Maar natuurlijk, dan was er nog wel een tweede bericht over het ontstaan der reuzen na den zondvloed noodig geweest.

volken, maar gebracht onder Jahwe's heerschappij. Het nauw verband der B'né Elohîm met de Gojîm en de reuzen van den éenen, en hun zondige aard, hun rebellie tegen God van den anderen kant, brengen ons tot het haast zekere vermoeden, dat zij zijn de Elohîm der volken, eerst als goden naast Jahwe, straks als goden van Jahwe afhankelijk, gedacht en voorgesteld.

Ook elders in de oudere gedeelten der Israëlietische literatuur schijnen hemelsche wezens, van Jahwe afhankelijk, met den naam Elohîm te worden genoemd. Ik bedoel o. a. Psalm VIII: 6. Daar zegt de dichter tot God met het oog op den mensch: וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים. Wat wordt hier door het woord Elohîm uitgedrukt? Hupfeld [1]) meent, dat hier geen sprake is van goddelijke wezens, daar die elders B'né Elohîm heeten, doch Psalm LXXXII: 1 en 6 (ook door Hupfeld zelven aangehaald) en LVIII: 2 bewijzen het tegendeel. Met dezen geleerde dit woord hier te vertalen door „goddelijke natuur" wordt ons verboden door het feit, dat dit woord nergens in dien zin aangetroffen wordt. Ook kunnen wij met Hitzig Elohîm van God zelven verstaan; doch een vergelijking van den mensch met Jahwe schijnt de bedoeling van den Psalmist niet te zijn, daar hij dan allicht in den tweeden persoon gesproken had. Er blijft dus niets anders over, dan onder de Elohîm hier hemelsche wezens te verstaan: het bezwaar van Hupfeld, dat חסר in zijn eigenlijke beteekenis van „doen ontberen" een abstractum vereischt, wordt opgeheven door Hitzig, die מֵאֱלֹהִים stelt = מִהְיוֹת אֱלֹהִים en dus מִן als privativum neemt. Wordt hier dus van den mensch gezegd, dat God hem slechts weinig heeft doen ontbreken, om als de Elohîm te zijn, wij vinden dan hier een vergelijking, die hier zeer gepast moet heeten, daar de mensch, geroepen (vs. 7) om te heerschen over de werken van Gods handen, daarin op de B'né Elohîm gelijkt, die ook, gelijk wij zagen, als Gods vasallen een deel der heerschappij hadden over de aarde

Schoon de Elohîm hier met de menschen worden vergeleken, zijn zij toch ook, blijkens hun naam, met Jahwe Elohîm nauw verwant. Want ook elders (Gen. III: 22), waar Jahwe Elohîm zich beklaagt, dat de mensch als „onzer een" geworden is, wordt te gelijk èn een zekere overeenkomst van de menschen met de Elohîm, èn een verwantschap van Jahwe met de hem omrin-

---

1) *A. a. O. Bd.* I, S. 239 f.

gende hemelsche wezens ondersteld. Doet deze vergelijking dus niets te kort aan de door ons gestelde hypothese, dat de B'né Elohîm oorspronkelijk als goddelijke machten naast Jahwe troonden, van den anderen kant blijkt het duidelijk uit Psalm VIII: 6, dat hier een standpunt vertegenwoordigd wordt, waarop nog wel hun naam en heerschappij aan hun vroegere onafhankelijke grootheid doen denken, maar toch hun zelfstandigheid reeds is teloor gegaan. Immers, in dit woord: *„gij* hebt maar een weinig hem doen ontberen van de Elohîm" ligt stilzwijgend opgesloten, dat Jahwe, evenals van den mensch, zoo ook van de Elohîm de Heer en Maker is. Zoo onderstelt ook Gen. III: 22, schoon daar Jahwe één der Elohîm wordt genoemd, wel degelijk, dat Jahwe de Opperheer is, naar wien de anderen hooren, de Opperheer, die wel een deel van het wereldbestuur uit zijn handen kon geven, maar toch de Schepper en Heer van heel het menschdom is.

Voor ons doel niet van gewicht ontbloot is Psalm LXXVIII: 25 (een Psalm, opgesteld kort na den val van Ephraïm). Hier wordt het manna in de woestijn לֶחֶם אַבִּירִים genoemd, d. i. woordelijk „brood der sterken". De geheele samenhang leert, dat dit brood uit den hemel daalde en dus bij Abbierîm aan hemelsche wezens gedacht moet worden. Doch in welken zin wordt hier het manna brood der (hemelsche) Abbierîm genaamd? De verklaring van Hupfeld [1]) schijnt ons onaannemelijk toe, volgens welke wij hier niets anders zouden hebben te zien dan een praegnante uitdrukking voor „brood afdalend van de plaats waar de engelen wonen." Het kan niet anders beteekenen dan: brood, dat de sterken aten. Maar de spijs dezer hemelsche wezens, wijst ze ons niet naar een oudere voorstelling henen, volgens welke die Abbierîm Elohîm waren, die gevoed werden met de offerspijs, door hun aanbidders hun toegebracht? In dezen Psalm wordt daaraan wel niet meer gedacht, daar hier de spijs dier hemelsche wezens in de macht staat van Jahwe, die dus hier, zooals hij de menschen spijzigt, ook als degene gedacht wordt, die den disch voor de hemelsche heirscharen toebereidt — maar de uitdrukking zelve „brood der sterken" wijst henen naar een tijd, toen de Abbierîm als goden gespijzigd werden met offerspijs. — Met dit resultaat stemt opmerkelijk samen, wat we lezen in de gelijkenis van Jotham (Richt. IX: 8-15). De gelijkenis is bekend: verschillende

[1]) *A. a. O.* III S. 392.

boomen, door hun natuurgenooten aangezocht om over hen koning te wezen, weigeren die eer van wege de heerlijke vruchten die zij in hun tegenwoordigen staat mogen voortbrengen, tot eindelijk de doornstruik, die niets te verliezen heeft, die waardigheid aanvaardt. De boomen, die de eer afwijzen, zijn: de olijfboom, de vijgeboom en de wijnstok. De eerste en de laatste doen dat ook op grond hiervan, dat אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים den olijfboom prijzen om zijn olie en in den wijn des wijnstoks zich verheugen. De vijgeboom voegt deze consideratie er niet bij. De reden is duidelijk: olie en wijn behoorden tot de spijs der Elohîm, tot de offerspijze, tot de mincha (Micha VI: 7; Lev. II: 1 en 15; Num. XV: 4, 5, 10), de vijgen niet. Maar hebben wij wel recht Elohîm hier als meervoud op te vatten; wordt hier bij dat woord misschien ook aan God alleen gedacht? Volgens mijn oordeel is het alleszins mogelijk Elohîm in de genoemde teksten eenvoudig door God te vertalen, maar waarschijnlijk is toch die opvatting en vertaling de juiste niet. Want 1° hebben we reeds gevonden, dat de hemelsche wezens worden voorgesteld als eters van spijze, 2° schijnt bij het meervoud „menschen" ook de meervoudsbeteekenis van Elohîm het best te passen, en 3° doet ons het naexilische Psalmvers, waar van den wijn gezegd wordt יְשַׂמַּח לְבַב־אֱנוֹשׁ (CIV: 15) als van zelf denken aan Richt. IX: 13 הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים, maar tegelijk de weglating van Elohîm vermoeden, dat deze latere dichter daarin iets vond, dat aanstootelijk was, welken aanstoot hij wel niet zou gevonden hebben, indien hij aan de Gode alleen gewijde offers hier gedacht had. — Resultaat: Richt. IX: 9 en 13 waarschijnlijk, maar Psalm LXXVIII: 25 zeker, bevestigt de gestelde hypothese, dat de hemelsche wezens (Elohîm of Abbierîm) vroeger goden zijn geweest.

Ook van een anderen kant wordt dit resultaat bevestigd. Op verschillende plaatsen nl. in ons O. T. wordt Jahwe groot gemaakt door hem te vergelijken met andere goddelijke wezens. Oorspronkelijk was dat het geval met de goden der volken, als werkelijk bestaande gedacht, die ondersteld werden door Jahwe overwonnen te zijn, met name toen hij Israël verloste uit Egypte. Zoo lezen we Exod. XV: 11, in een lied ter verheerlijking van Jahwe's groote daden over Egypte: „wie is als gij בָּאֵלִים, Jahwe?" en elders zegt Jethro, met het oog op Jahwe's groote macht, tegenover Egypteland betoond (Exod. XVIII: 11), dat hij is groot מִכָּל־הָאֱלֹהִים, wier strijd tegen Jahwe en zijn volk als overmoed

wordt voorgesteld. Op deze plaatsen worden *omnium consensu* de goden, met welke Jahwe vergeleken en boven welke hij gesteld wordt, als werkelijk bestaande gedacht. Doch, terwijl zich nu de voorstelling van die andere goden hoelangerhoemeer in het steeds meer monotheïstisch wordende godsbegrip wijzigde, bleef die formule, in welke Jahwe met andere goden vergeleken werd, steeds wederkeeren, om daardoor uittedrukken zijn hoogheid en majesteit. Het is voor ons doel niet van belang ontbloot nategaan, hoe die oude formule, bij gewijzigde beteekenis der Elohîm, op verschillend standpunt behouden bleef.

In sommige Psalmen, waar zulk een vergelijking van Jahwe met de Elohîm nog voorkomt, wordt klaarblijkelijk teruggezien op Exod. XV. Dit is vooral het geval met Psalm LXXVII : 14, waar de vraag: „wie is god als Elohîm" in een verband voorkomt, dat geheel naar het genoemde hoofdstuk van Exodus heenwijst. Mogelijk is dit ook het geval met Psalm LXXXVI : 8: „niemand is als gij onder de Elohîm!" In dezen laatsten Psalm blijkt nu duidelijk (wat ook van den eersten wel niet twijfelachtig is), dat de dichter op zuiver monotheïstisch standpunt staat, daar hij zegt (vs. 20): „gij alleen zijt Elohîm." Hoe moeten wij nu denken over den zin, dien deze latere dichters hechtten aan die oude formule? Namen zij ze als 't ware gedachteloos over of verstonden zij onder de Elohîm, boven welke Jahwe verheven was, eenvoudig „die voor goden gehouden werden, dus afgoden?" Beide gevallen zijn mogelijk — maar hoe dit zij, deze vergelijking had, in elk geval, naast de stelling: Jahwe alleen is God, haar raison d'être verloren, daar er geen wezens overbleven, met wie Jahwe vergeleken worden kon. In twee andere Psalmen (XCVI : 4 en 5; XCVII : 9 en 7) wordt ook nog de grootheid van Jahwe geroemd, door hem tegenover de Elohîm te stellen, maar hier worden de Elohîm uitdrukkelijk als Elielîm d. i. als nulliteiten gequalificeerd. Toch, ofschoon de vreemde goden hier niets dan afgoden meer zijn, wijst die formule, waarin Jahwe met hen vergeleken en boven hen gesteld wordt, terug naar een tijd, waarin men Jahwe met andere Elohîm als met zijne natuurgenooten vergelijken kon.

Doch nu leze men Psalm LXXXIX : 7 en 8! Ook hier vinden we een vergelijking van Jahwe — maar met de B'né Elîm; ook hier lezen we dat hij vreeselijk is, niet boven alle goden, maar boven allen, die rondom hem zijn. Ook deze plaats behoort dus

in ééne categorie met al de behandelde — alleen, de Elohîm zijn hier niet meer de oude werkelijk bestaande goden, maar ook zijn ze niet afgedaald tot den staat van Elielîm — zij zijn B'né Elîm, staande om Jahwe's troon. Mij dunkt, de overweging al dezer tamelijk gelijkluidende plaatsen moet ons brengen tot het besluit, dat de B'né Elohîm of Elîm de afstammelingen zijn van de Elohîm der volken, die eensdeels in Elielîm opgelost, anderendeels in Jahwe's trawanten, in engelen werden herboren.

Als wij den oorsprong en het oorspronkelijk karakter der O. Tische angelologie wenschen op te sporen, mogen wij niet nalaten ook die plaatsen in oogenschouw te nemen, waar van het heir des hemels (צְבָא הַשָּׁמַיִם) gesproken wordt. Wanneer in Josia's dagen en later door de profeten voortdurend geijverd wordt tegen de aanbidding van dat hemelsche heir en deze dienst nu eens met den Baälsdienst, dan weder met de vereering der aschēra's en der vreemde goden in éénen adem genoemd wordt, dan blijkt het duidelijk, dat wij hier met eenen aan het profetisch Jahwisme vijandigen eeredienst te doen hebben (Zef. I : 5; Jer. XIX : 13; 2 Kon. XVII : 16; XXI : 3), en wel meer bepaaldelijk met een dienst der hemellichamen, van zon, maan en starren, waarvoor men op de daken zich nederboog (Deut. IV: 19; Zef. I: 5). Evenwel — deze dienst werd niet bestreden op dezen grond, dat die hemellichamen geen levende en machtige wezens zouden zijn geweest; integendeel, wij geven het Dr. Matthes volkomen toe, als hij zegt [1]): „Zeker is, dat alles aan den hemel volgens hen (de Israëlieten) leefde, dat zij er personen en machten in zagen, die als mensch en dier organisch gevormd waren." Vandaar, dat van de morgensterren gezegd kon worden, dat zij bij de schepping juichten en vroolijk waren (Job. XXXVIII : 7), dat er gesproken kon worden van bevelen, die Jahwe aan de hemellichamen gegeven had (Jes. XLV : 12), dat wij gedurig van sterren en sterrebeelden vermeld vinden, dat Jahwe hen bestraffen en beteugelen en vrede onder hen maken moest (Job. XXV : 2 vv.; XXXVIII : 31). Maar, zoo dat heir des hemels, die hemellichamen, als levende wezens werden gedacht, dan doet zich de vraag voor: welk soort van hemelsche wezens hebben wij dan hier? Ik antwoord — geen andere, dan die elders B'né Elîm of B'né Elohîm worden genoemd. Immers, als

---

[1]) In zijn werk: *Het Boek Job, vertaald en verklaard.* Dl. II, bl. 324.

van de morgensterren (Job. XXXVIII : 7) gezegd wordt, dat zij bij de schepping samen zongen, dan worden ze in ééne categorie geplaatst met de B'né Elohîm, van wie in hetzelfde vers gezegd wordt, dat zij juichten bij die gelegenheid. Evenals Psalm LXXXIX : 7 gevraagd wordt, wie in de hoogte onder de B'né Elîm Jahwe gelijk is, zoo wordt ook Jes. XL : 25 en 26 de vraag: bij wien Jahwe te vergelijken zij? beantwoord door de verzekering, dat er niets is aan den hemel, dat niet door Jahwe is geschapen en niet luistert naar zijn woord. Maar bovendien wordt de vergadering der B'né Elohîm met hetzelfde woord als de hemellichamen benoemd. Zoo noemt Micha ben Jimla (1 Kon. XXII : 5—29) de dienende machten, staande aan Jahwe's rechter- en linkerhand כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם, terwijl ook in een paar na-exilische Psalmen (CIII : 20 en 21 en CXLVIII : 2) het „heir des hemels" in parallelisme met Jahwe's Mal'achîm staat. — Hebben wij dus het recht om aan te nemen, dat, wat van het „heir des hemels" geldt, ook toegepast moet worden op de B'né Elohîm, het komt er dan nu op aan te bewijzen, eensdeels dat die hemellichamen van goddelijken oorsprong zijn, anderendeels dat zij, in de openbaring hunner goddelijke macht, van Jahwe afhankelijk zijn.

Het bewijs voor deze stellingen zal de Deuteronomist ons geven. Evenals zijne tijdgenooten Zefanja en Jeremia ijvert ook deze schrijver, naar wij hoorden, tegen den sterrendienst (IV : 19). Ook hij verbiedt uitdrukkelijk de oogen op te heffen naar den hemel en zon, maan en starren, des hemels gansche heir, biddend aan te zien; ook hij bedreigt straf aan wie zich daarvoor buigen en ze dienen; maar waarom? Omdat Jahwe deze heeft toegedeeld aan en bestemd voor alle volken, maar (zoo gaat hij voort in vs. 20) *u* heeft Jahwe genomen. Dus Jahwe staat als Israëls God tegenover het heir des hemels dat voor de volken is. Het wordt als rechtmatig erkend, dat de volken daarvoor buigen — en hierin zien we weder het bewijs, dat die hemelsche wezens werkelijk de oude goden zijn — maar tevens wordt Jahwe geacht hun hoofd te zijn en gebieder, die ze den volken heeft *toegedeeld*. Zij mogen dus voor de heidenen goden zijn, maar zij zijn dat werkelijk slechts in zooverre als Jahwe hun dat toelaat — zij leven en werken als goden slechts bij de genade van Jahwe. Dat wij de bedoeling van den Deuteronomist goed hebben opgevat, bewijst nog Hdst. XXIX : 25, waar van het heir

des hemels geen sprake is, maar in 't algemeen van de vreemde goden gezegd wordt, dat Jahwe ze aan Israël niet toedeelde (וְלֹא חָלַק לָהֶם) maar dus aan de andere natiën wel. Vooral opmerking verdient een plaats uit het zgn. lied van Mozes. Ik bedoel Deut. XXXII : 8 en 9. Ook hier wordt van een uitdeeling der volken melding gemaakt. De maatstaf, waarnaar die uitdeeling plaats vond, wordt in den Hebr. tekst aangegeven als „het getal der kinderen Israëls." Dooh met Prof. de Goeje [1]) meenen wij op grond der Grieksche vertaling (welke luidt: *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*) en van den Palestijnschen Targum, door Geiger aangehaald, in plaats van בְּנֵי יִשְׂרָאֵל te moeten lezen בְּנֵי אֵל. Daargelaten nu het opmerkelijk verschil in de godsnamen, die in deze verzen worden gebruikt, blijkt zeer duidelijk uit een vergelijking van deze plaats met Deut. IV : 19 en XXIX : 25, dat de sterren, de vreemde goden en de B'né El ten allernauwste samenhangen; daar, wat elders van de sterren gezegd en van de vreemde goden ondersteld wordt, hier met zoovele woorden van de B'né El wordt medegedeeld, dat naar hun getal de volken door Eljôn werden gescheiden en de grenzen der natieën werden vastgesteld, zoodat aan ieder der B'né El een volk als erve ten deel viel. Wij zien dus ook hier de oude goden niet terstond geheel van hunnen heerscherzetel gestooten, maar eenvoudig als vasallen hen aan Jahwe [2]) ondergeschikt gemaakt.

Ook andere teksten, die over de hemellichamen handelen, toonen van den eenen kant de hun gebleven goddelijke macht, van den anderen kant hun afhankelijkheid van Jahwe. Wij bedoelen die plaatsen, waar het heir des hemels in het nauwste verband wordt gebracht met de koningen en koninkrijken der aarde, aan wier lot het lot der starren als 't ware is vastgeknoopt. Zoo besluiten we b. v. uit Jes. XXIV : 21, waar we lezen: „Jahwe zal bezoeking doen over het heir der hoogte in de hoogte en over de koningen der aarde op aarde," dat de hemelsche wezens, die men in de starren aanschouwde, geacht werden macht te hebben over koningen en volken, die onder hun jurisdictie

[1]) *Theol. Tijds.* 1868, bl. 179 vervv.

[2]) Volgens Deut. XXXII : 8 en 9 is Eljôn de uitdeeler, wien allen ondergeschikt zijn, en schijnt Jahwe, die Jacob tot zijn erve *krijgt* (niet *neemt*, als Deut. vs. 20) tot de B'né El te behooren. Toch is, ook volgens Prof. de Goeje, dit het standpunt van den dichter van Deut. 32, dat Jahwe zijne macht aan Eljôn ontleent, maar toch ook weder Eljôn zelf is.

waren geplaatst. Maar tevens blijkt ook hier, dat dat heir der hoogte niet naar willekeur „schalten und walten" mag — maar evenals wij elders (Psalm LXXXII: 6) lezen, dat de B'né Elohîm vallen als een der vorsten, zoo heet het hier dat Jahwe, tegelijk met de koningen der aarde, hunne hemelsche tegenbeelden, de starren, het heir der hoogte bezoekt. Zoo zegt ook Jes. XXXIV: 2 en 4, dat als het heirleger der heidenen valt, tegelijk al 't heir des hemels zal afvallen als bladeren van den wijnstok — waaruit volgt, dat alle aardsche machten en krachten, alle heirlegers der Gojîm en hunne vorsten, slechts een afschaduwing zijn van de hemelsche heirlegers, in wier dienst zij staan; zoodat dan ook elk oordeel van Jahwe op aarde geacht werd gepaard te gaan met een oordeel van Jahwe in den hemel. — Geheel met het tot dusverre gezegde overeenstemmend is Jes. XIV: 12—14. Daar wordt, nadat in het voorgaande de val van Babels koning was gemeld, de vernedering beschreven van de trotsche morgenster, die in haar overmoed zich had willen verhoogen boven de sterren Gods en den Allerhoogste gelijk wilde zijn, maar daarom door Jahwe bestraft en uit den hemel gestooten werd. Na al het aangevoerde hebben wij hier meer te zien dan een eenvoudig beeld. Het hemelsch evenbeeld van den grooten koning was een schitterende morgenstar; de weerbarstigheid van den aardschen koning werd beschouwd als het werk van die hemelsche macht; daarom was de val van den aardschen koning tegelijk die van den hemelschen, daar het lot van den een aan dat des anderen verbonden was. Blijkt ook hier deze morgenster niet te zijn een afstammeling van de goden der volken, die immers ook geacht werden met het volk, dat zij beheerschten, den triomf te deelen of de nederlaag te ondergaan? Maar zien wij van den anderen kant ook niet, hoe die sterren en hemelsche machten hier hun zelfstandig God-zijn hebben verloren, daar zij eenvoudig „sterren Gods" worden genoemd en het streven der morgenster om den Allerhoogste gelijk en god als hij te zijn, eenvoudig als een verwaten pogen gebrandmerkt wordt? De van Jahwe geheel afhankelijke toestand der sterremachten wordt treffend geteekend in Job. XXV: 3, waar we lezen, dat, schoon Jahwe's benden, heiren talloos zijn, toch over deze allen zijn licht zich verheft, zoodat al die ontelbare hemellichamen van hem het licht ontvangen en van hem ook alleen.

Het schijnt hier de plaats te zijn over een paar bizondere leden van het צְבָא הַשָּׁמַיִם te handelen, die, in hoeveel verschillende gestalten zij ook worden ten tooneele gevoerd, nog duidelijk toonen van goddelijke afkomst te zijn.

Ik bedoel vooreerst den Leviathan of Tannien. *Omnium consensu* wordt door dit woord meermalen een zeedier, krokodil, aangeduid, zooals vooral blijkt uit Job XL : 25 — XLI : 26. In deze pericoop wil de dichter doen uitkomen des menschen onmacht tegenover den machtigen, ontembaren Leviathan — maar hoeveel minder (dit is de toepassing) vermag dan de mensch zich te verzetten tegen God, die ook den Leviathan beteugelt? Toch, schoon hier alles op een werkelijk zeedier schijnt te passen, komen hier enkele trekken voor, die ons iets meer en iets hoogers doen vermoeden: men leze Hdst. XLI : 10 — 13, waar van hem gezegd wordt, dat hij licht uitstraalt als hij niest, dat zijn oogen zijn als de wimpers van den morgen, dat uit zijn mond vuurvonken springen en rook uit zijne neusgaten stijgt. Ook geeft de vraag, door God den mensch gedaan: „zal hij een verbond met u sluiten, zult gij hem voor altijd uw slaaf maken?" (XL : 28, St. vert. vs. 23) aanleiding tot de gevolgtrekking, dat God dat wel gedaan heeft, maar dan ook tot het vermoeden, dat wij bij dit monster, hier beschreven als het eerste van Gods werken, nog met iets meer te doen hebben dan met logge dierenkracht. Al erken ik, dat dit alles met het oog op een werkelijk zeedier gezegd kon worden, toch maakt de phantastische beschrijving van dit dier en de groote ophef van zijn ontembaarheid, die slechts door God is overwonnen, den indruk, dat oorspronkelijk achter dien Leviathan de een of andere goddelijke kracht heeft geschuild.

Die indruk wordt versterkt door de opmerking, dat zeer dikwerf door de namen Leviathan en Tannien Egypte wordt aangeduid of Egypte's Pharaö (Ezech. XXIX : 3; XXXII : 2, 3; Psalm LXXIV : 13, 14, elders waarschijnlijk een andere vreemde macht Jes. XXVII : 1; Jer. LI : 34). Maar heeft die naam, van een aan Israël vijandig volk gebruikt, misschien slechts symbolische beteekenis? Ik betwijfel het. Immers, als de Tannien bij Ezechiël zegt (XXIX : 3): „mijn is de Nijl — ik heb hem mij gemaakt," dan mogen wij dat niet met Hitzig [1]) verstaan van de menschenhand, die zich beroemt door kanalen, deuren, sluizen, die rivier zich te hebben dienstbaar gemaakt; dan spreekt daar, dunkt mij,

[1]) In zijn: *Ezechiël* S. 223.

een hooger bewustzijn uit. Het is een wezen, dat zich voordoet als God, als beheerscher niet alleen, maar als schepper van den Nijl. — Datzelfde dier schijnt ook voor te komen Psalm LXVIII : 31, maar daar onder den naam van „gedierte des riets." Weer is hier zonder twijfel Egypte bedoeld, voorgesteld als krokodil, die in het riet van den Nijl huist [1]; maar nu wordt terstond hierop gesproken van de עֲדַת אַבִּירִים, woordelijk = vergadering der sterken. Het gedierte des riets behoort blijkbaar tot deze vergadering, maar wordt, naar het schijnt, als een vooral niet te vergeten lid daarvan afzonderlijk genoemd. Doch wie zijn dat nu, die Abbierîm, waartoe ook het gedierte des riets behoort? Een vergelijking met Psalm LXXVIII : 25 doet ons vermoeden, dat wij hierbij aan hemelsche machten hebben te denken. Nu is het wel waar, dat het woord Abbierîm, zooals het hier met „hunne volken" gecombineerd voorkomt, in de eerste plaats aan koningen en vorsten denken doet (daar Abbier ook stier beteekent, lag het voor de hand de volkeren kalveren te noemen), zooals Dr. Hupfeld en Prof. Land verklaren, maar hiermede is toch de volle beteekenis niet aangegeven. De vergelijking met Psalm LXXVIII : 25 leert, dat bij dit woord aan koningen en vorsten mag worden gedacht alleen in zooverre, als deze de aardsche tegenbeelden van hemelsche machten zijn. Is deze opvatting juist, dan moet ook het gedierte des riets, de leviathan of tannien, gezocht worden onder de hemelsche heirscharen, die door Jahwe vaak tot de orde moesten worden geroepen, daar zij zichzelven al te dikwerf als zelfstandige goden aanstelden en als zoodanig zich huldigen deden.

Dat we niet ten onrechte in den Leviathan of Tannien een hooger wezen vermoedden, blijkt nu verder hieruit, dat hij ook als sterrebeeld wordt voorgesteld. In het boek Job (III : 8) wordt van den leviathan gezegd, dat de dagverwenschers de macht hebben hem op te hitsen, blijkbaar om zon of maan te verduisteren. En ook elders, waar de leviathan נָחָשׁ בָּרִחַ = vluchtende slang wordt geheeten (Jes. XXVII : 1; Job XXVI : 13) is het buiten twijfel, dat wij te doen hebben met een sterrebeeld. Wat deze uitdrukking beteekent laten wij in 't midden [2]), maar dit schijnt zeker, dat de Perfecta in Job XXVI : 12 en 13 te kennen geven niet wat God telkens met de slang doet, maar wat hij eens

[1]) Zie *Hupfeld a. a. O.* III S. 251 f. en *Prof. Land, Theol. Tijdschr.* 1872 bl. 554 vv.

[2]) Zie verschillende verklaringen bij Dr. Matthes a. w. II. bl. 337 vv.

met haar gedaan heeft, dat er dus niet op een telkens wederkeerend natuurverschijnsel maar op een bepaalde gebeurtenis gedoeld wordt. En verder, dat er gedoeld wordt op een overwinning van Jahwe, eens op den leviathan behaald, die gezegd wordt doorboord te zijn.

Het sterrebeeld is dus een levend wezen, maar een levend wezen, in nauw verband gedacht met de vreemde volken en als zoodanig dikwerf Jahwe's vijand en door Jahwe beteugeld. Wijst niet alles er op heen, in die vijandige maar onderworpene sterrebeelden (leden van het „heir des hemels") de oude goden der volken te zien? De vertaling der LXX van Job XXVI : 13 schijnt daar ook nog een herinnering van te zijn, als zij het נָחָשׁ בָּרִחַ weergeeft door *δράκοντα ἀποστάτην*.

Is het nu nog mogelijk in dit bepaalde sterrebeeld een bepaalde godheid weder te vinden? Ik geloof, ja! Als wij nl. bedenken, dat door het zeemonster-sterrebeeld leviathan meestal Egypte wordt aangeduid, dan slaan wij daarheen het oog en vragen of daar ook een godheid werd vereerd, die onmiskenbare trekken van overeenkomst met den leviathan vertoont. En dan vragen wij niet te vergeefs. Want reeds vroeg onder de 12de dynastie werd de vereering van den *krokodillengod* Sebak uit het veroverde Ethiopië naar Egypte overgebracht, een vereering, die evenwel vooral gebloeid moet hebben onder de latere ethiopische koningen, die Egypte beheerschten en zich gaarne naar hem noemden, zoo als uit de namen Sabaka, Sabataka blijkt [1]). Het opkomen dezer ethiopische dynastie valt tegen het einde der regeering van koning Achaz van Juda — dus niet onwaarschijnlijk, dat van toen af bij Israël de aanduiding van Egypte onder den naam van leviathan of tannien gebruikelijk werd; niet onwaarschijnlijk, dat achter het sterrebeeld leviathan de ethiopische Sebak schuilt.

Dezelfde gevolgtrekking, die wij met betrekking tot den leviathan maakten, leiden wij af uit de beschouwing van een ander sterrebeeld, den Orion (Amos V : 8; Job IX : 9; XXXVIII : 31; Jes. XIII : 10). Dit sterrebeeld draagt den wonderlijken naam van כְּסִיל, letterlijk = dwaas of goddelooze. Reeds deze naam duidt aan, dat wij ook hier te doen hebben met een levend wezen, maar spreekt tevens van zonde en rebellie tegen Jahwe, die dat

[1]) Men vergelijke *Prof. C. P. Tiele: Egyptische en Mesopotamische godsdiensten* bl. 165 verv.

wezen werd ten laste gelegd. Als wij nu verder lezen van dezen K'siel, dat hij door Jahwe is gekluisterd, zoo echter dat hij somtijds van zijne kluisters ontbonden wordt (Job XXXVIII : 31), wat ligt dan meer voor de hand, dan ook hier in dit lid van het „heir des hemels" een soort van Titan te erkennen, die oorspronkelijk als een andere god naast Jahwe werd beschouwd, maar later, bij 't meer monotheïstisch wordend godsbegrip, werd aangemerkt als een hemelsche macht, die haar god-zijn slechts door roof en ongehoorzaamheid zich toegeëigend had, maar wier kluisters en banden de Israëliet nog aan den hemel zag. Opmerkelijk is, dat de Targum den naam van dit sterrebeeld vertaalt door „de reus" (נִפְלָא), terwijl we ook van elders weten, hoe de B'né Elohîm geacht werden met de reuzen, die Urafgodendienaars, in betrekking te staan, en dat de Peschittò hem door gaboro (גַבּוֹר) weergeeft [1]) een benaming, die ons als van zelf aan de B'né Elohîm doet denken, die ook als Gibborîm worden geroemd (Psalm CIII : 20).

Wanneer het nu vaststaat, dat de צְבָא הַשָּׁמַיִם èn de engelen èn de sterren omvat, maar altijd in dien zin, dat het aan Jahwe onderworpene machten zijn, wier historische samenhang met de „goden der volken" niet te loochenen is, dan komt het vermoeden bij ons op, of ook niet de naam, zoo talloos vele malen aan Jahwe gegeven, de naam Jahwe Zebaöth, in verband zou staan met Israëls langzamerhand gewijzigde beschouwing van de betrekking waarin Jahwe tot de „goden der volken" stond.

De oorspronkelijke vorm van dezen naam is יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, zooals hij dan ook bij de oudste profeten, Hosea en Amos, in de oudste gedeelten der boeken Samuels en een enkele maal elders voorkomt. Woordelijk beteekent deze naam: Jahwe, God der heiren! De vraag is echter, wat onder die heiren verstaan wordt? Uitgaande van wat wij reeds vernamen aangaande het verband van het „heir des hemels" met de vreemde goden van voorheen, schijnt ons deze naam toe niet anders te kunnen beteekenen dan „Jahwe, god aller hemelsche machten," zoodat er door wordt uitgedrukt, dat er geen enkele onafhankelijke, aanbiddenswaardige godheid naast Jahwe is, dat hij Heer is ook over alles, wat als god geëerd en gehuldigd wordt. Men kon echter vragen, of wij niet beter deden bij de verklaring van

---

[1]) Verg. *Dr. Matthes. a. w.* II bl. 572.

dezen naam uit te gaan van I Sam. XVII : 15, waar David zegt tot Goliath, dat hij komt in den naam van Jahwe Zebaōth, welke naam hier betrekking heeft op de slagorden van Israël? In dit geval zou Jahwe Zebaōth oorspronkelijk niets anders zijn geweest dan een naam voor den *Deus bellator*, wiens heiren waren de legers van Israël. Doch 1°. is deze plaats van te jonge dagteekening om veel te kunnen bewijzen en staat ze te geïsoleerd, maar 2°. indien deze de oorspronkelijke beteekenis was, dan zouden wij dien naam vooral moeten aantreffen in de producten van den oudsten tijd, toen zelfs een boek van de oorlogen van Jahwe werd op schrift gebracht. Dan zouden wij dien naam zeker verwachten in het lied van Debora (Richt. V) en in het zoogenaamde lied van Mozes (Exod. XV), waar met zoovele woorden gezegd wordt (vs. 3) „Jahwe is een man des krijgs," maar als wij nu terstond daarop lezen: „Jahwe is zijn naam," dan moeten wij de gevolgtrekking daaruit afleiden: als Jahwe Zebaōth oorspronkelijk Jahwe bellator beteekende en dus een naam reeds uit de oudste tijden was, dan moest in dit stuk en in dit verband deze naam zeker zijn voorgekomen, dan is het een raadsel hoe hier het „Zebaōth" vergeten kon worden.

Daarentegen bij de door ons gestelde hypothese moet die naam in die alleroudste stukken noodzakelijk gemist worden. Immers, in Exod. XV met name komen de „goden" nog als zelfstandige machten naast en tegenover Jahwe voor (vs. 11, verg. XVIII : 11); toen waren die goden nog niet tot van Jahwe afhankelijke vasallen vernederd, toen kon dus de naam Jahwe Zebaōth, als deze de beteekenis had, die wij vermoeden, nog niet voorkomen.

Toch heeft onlangs Prof. E. Schrader [1]) opnieuw de stelling verdedigd, dat de naam Jahwe Zebaōth alleen de beteekenis kan hebben gehad van „Jahwe, God der aardsche krijgsheiren." Daartoe wijst deze geleerde o. a. op den pluralisvorm צְבָאוֹת, die, zooals hij opmerkt, uitsluitend gebezigd wordt van aardsche legers, met name van de legers van Israël. Doch al is dit waar, dat bewijst volstrekt niet, dat dit woord, deze vorm niet ook van de hemelsche heirscharen gebruikt kan zijn, daar immers niet ontkend wordt, dat de voorstelling der hemelsche heirscharen zich naar analogie der aardsche gevormd heeft. Doch wat tegen Schraders verklaring pleit is dit. Als Jahwe Zebaōth beteekend zal

[1]) *Jahrb. für Protest. Theol.* 1875 N°. 2 S. 316—320.

hebben: Jahwe de God van de heirscharen van Israël, dan had waarlijk die laatste bijvoeging „van Israël" niet vergeten mogen worden — althans we mochten dan verwachten, dat in de oudste geschriften, waar deze naam voorkomt, die bijvoeging niet ganschelijk ontbrak. Om Jahwe Zebaōth eenvoudig een synonym te noemen van אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל (I Sam. XVII : 45) gaat dan ook niet aan, daar hier juist datgene bij genoemd wordt, wat in het „Jahwe Zebaōth" ontbreekt. — Moest het daarentegen beteekenen zooveel als „Lenker der Schlachten" in 't algemeen, dan zouden wij in plaats van het dan onpassende צבאות eerder מלחמות of iets dergelijks hebben verwacht. — Maar Dr. Schrader verwijst ons verder naar Exod. XII : 41 en VII : 4, waar de Israëlieten eenvoudig צבאות יהוה worden genoemd. Ons antwoord op die verwijzing is dit: al konden de legers van Israël, zonder gevaar voor misverstand, Jahwe's Zebaōth heeten, Jahwe kon niet zoo zonder meer eenvoudig door het woord Jahwe Zebaōth als de God van de legerscharen *van Israël* worden aangeduid. Bovendien mogen we niet vergeten, dat de beide plaatsen, waar de legers van Israël zoo genoemd worden, voorkomen in het zgn. B. d. O., welks schrijver, in de ballingschap levende, evenals al zijne tijdgenooten de hemelsche heirscharen zooveel mogelijk negeerde en dus als van zelf er toe moest komen van den algemeen gebruikten naam Jahwe Zebaōth een andere verklaring voor te staan, dan door historie en traditie gevorderd werd.

Het verdere betoog van Prof. Schrader komt op het volgende neer. Van de sterren en engelen, zegt hij, wordt in 't O. T. steeds צבא in 't enkelvoud gebruikt; zij worden dus als „ein einheitliches Ganzes" voorgesteld en de pluralis zou zich dus niet laten verklaren, als die sterren en engelen aanduiden moest. Ook deze conclusie schijnt mij gewaagd. Al is het toch waar, dat zij later vooral als een eenheid worden opgevoerd, van den anderen kant is het niet minder waar, dat zij oorspronkelijk ieder afzonderlijk gedacht werden aan 't hoofd te staan van de verschillende natiën, wier legerscharen met den Ben-Elohîm, die haar was toegedeeld, samenvielen. Het hemelsche heir kon zeker als een „einheitliches Ganzes" beschouwd worden, maar vooral wanneer men hen, zooals naar onze opvatting oorspronkelijk het geval was, beschouwde in verband met de verschillende volken, die zij regeerden, was het zeer natuurlijk, dat men hen voorstelde als heir*en*, daar zij na-

tuurlijk uit verschillende afdeelingen bestonden. Elke Ben-Elohîm met zijn onderhoorigen werd dan als een afdeeling, als eenheid gedacht [1]).

Maar nu wordt het de vraag, of het verband, waarin die naam van Jahwe gebruikt wordt, ook eenige aanwijzingen bevat voor de juistheid van het vermoeden, dat de Zebaōth de tot vasallen vernederde goden zijn van voorheen. Mij dunkt, ja! Meestal geeft die naam te kennen de alles te bovengaande macht van Jahwe; meestal komt hij voor in zulk een verband, dat Jahwe er door wordt aangeduid als degene, op wien alleen de mensch vertrouwen en steunen mag; meestal wordt daardoor Jahwe's hoogheid uitgedrukt zoowel tegenover de gewaande hoogheid der afgoden en der beelden, als tegenover die der menschen.

Gaan wij ten bewijze daarvan maar na, hoe b. v. Amos, een der oudste profeten, zich van dien naam bedient en welke beteekenis hij doorgaands aan dien naam verbindt. Het eerst treffen wij bij dezen profeet dien naam aan in de strafrede van Hdst. III: 13—15, en, wel opmerkelijk, bij de aankondiging van het oordeel over de altaren van Beth-el. Al was die dienst te Beth-el een Jahwedienst, in de schatting der profeten, vooral uit Juda, stond die dienst tamelijk wel met afgodendienst gelijk. Jahwe Elohē-Zebaōth is dus de godsnaam die gebruikt wordt hier in tegenstelling met hetgeen zich als god voordoet, maar het niet is.

Daarop komt in de profetieën van Amos deze naam voor Hdst. IV: 13. Nadat de profeet er op gewezen heeft, hoe Israël hardnekkig is gebleven na al de bezoekingen van Jahwe, roept hij (vs. 12) de schuldigen toe, dat ze nog erger straf moeten verwachten. Doch voordat hij die straf zelve nader aankondigt, wijst hij er op, wie de God is, met wien zij te doen hebben (vs. 13). Met nadruk wordt hij genoemd Jahwe Elohē-Zebaōth, met wien niet te spotten is, die het aardrijk regeert en wien het aardrijk behoort, die des menschen gedachten weet en over licht en donker gebiedt. Het zijn dus bepaaldelijk de almacht en alwetendheid

---

[1]) In een ander opstel van Schraders hand in dezelfde aflevering van bovengenoemd tijdschrift S. 340, merkt de auteur op, dat ook Nebo genoemd wordt „hij die heerscht over de legerscharen des hemels en der aarde." Al noemt S. dit „eine Bezeichnung, welche mit der *späteren* Bedeutung des hebräischen Jahwe Elohe-Zebaoth fast sich deckt," wij houden het er voor, dat een dergelijke overeenstemming van den hebreeuwschen naam met den titel van den god eener verwante natie meer naar de *oorspronkelijke* beteekenis heenwijst.

van Jahwe, die hier geroemd worden; niet slechts als Israëls God, maar als Heer van alles wordt hij hier voorgesteld, waarom hier ook zeer in 't algemeen van „mensch" en „aarde" sprake is. De God, buiten wien geen macht is, aan wien alles onderworpen is, wordt dus hier genoemd Elohē-Zebaōth. [1])

In de pericoop Amos V: 14-27 komt tot vier keeren toe de naam Jahwe Elohē-Zebaōth voor. Wat hierin ook moeielijk te verklaren moge zijn, dit ééne is duidelijk: Amos ijvert tegen dezulken, die slechts ten halve Jahwe dienen en dan toch meenen op hem te mogen vertrouwen en den dag van Jahwe te mogen begeeren. Dit is de grief, in Jahwe's naam tegen Israël hier uitgesproken: zij offeren hunne offers, zij vieren hunne feesten, zij zingen hunne liederen voor Jahwe en daarmede, schoon zij het recht verdraaien, meenen zij Jahwe's hulp zich te hebben verzekerd. Maar neen, bedoelt de profeet, dat moesten zij niet meenen. Niet met een halven dienst is hij tevreden, die een Jahwe Elohē-Zebaōth is. Hij die recht heeft, niet alleen op offers en feesten, maar ook op recht en zedelijkheid, hij zal ze bezoeken en hun zijne macht doen gevoelen door ze weg te voeren ver boven Damascus. Dus de naam Jahwe Elohe-Zebaoth wordt het zondige Israël voorgehouden als een herinnering, dat zij op niets anders mochten steunen en in niets anders hun heil mochten zoeken dan in hem. Nu schijnen verder de zonden, die Amos het volk verwijt, door den profeet in nauw verband gedacht te worden met den dienst van Beth-el, Gilgal en Ber-Seba; het „goede zoeken" van vs. 14 slaat onmiskenbaar terug op vs. 14 „zoekt mij", terwijl dan „het zoeken van het kwade" gelijk staat met het „zoeken van Beth-el" (vs. 5). Israël vertrouwde dus, nevens Jahwe, op den dienst bij Beth-el en Gilgal, en dat mocht niet, zoo wis als Jahwe een Jahwe Elohe-Zebaōth was! In dit verband schijnen de moeielijke verzen 25 en 26, wat daarin in bizonderheden ook onverklaarbaar moge zijn, in 't algemeen dit te beteekenen: Zooals gij nu doet, zoo hebt gij ook gedaan in de woestijn, toen gij *mij* uwe offers bracht, maar intusschen daarnevens *uw andere goden* met u mededroegt. Maar hoe dit zij: in elk geval, Jahwe eischt hier en wel als Jahwe Elohe Zebaōth, de eer van Israël voor zich alleen, een eere, die hij niet met iets of iemand anders deelen wil.

[1]) Misschien is echter dit gansche vers onecht.

Amos VI: 8 en 14 noemt Jahwe wederom met dezen naam. Met nadruk wordt die naam gesteld tegenover Jakob's hoovaardij en tegenover Israël's vertrouwen op eigen kracht. Al roemt Israël dat het door eigen sterkte zich horens heeft gemaakt, het zal niets vermogen tegen het volk, dat door Jahwe Elohe-Zebaöth tegen hen wordt uitgezonden. — Terwijl wederom ook hier door dezen naam alle steunen op een of andere macht buiten Jahwe wordt afgewezen, blijkt dus ook hier, hoe in dien naam ligt opgesloten de beteekenis, dat alle machten en krachten van Jahwe afhankelijk zijn.

Ook Amos IX: 5, waar, ten bewijze dat de zondaars Jahwe's hand niet zullen kunnen ontloopen, Jahwe's alom werkende macht beschreven wordt, noemt hem als den aan alle plaatsen en boven alles Machtige met den naam van Jahwe Zebaöth.

Het zou niet moeielijk vallen ook bij andere dichters en profeten aantewijzen, hoe deze naam daar vooral aan Jahwe wordt gegeven, waar zijne onbeperkte macht tegenover alles, wat zich hoog waant of hoog geacht wordt, wordt in 't licht gesteld. Zoo is het o. a. bij Jezaja: Jahwe Zebaöth tegenover de hoogheid der menschen (II: 12 die hoogheid ook daarin zich openbarend, dat zij alleen willen buigen voor 't werk hunner eigene handen, vs. 8), III: 14, 15; V: 15 en 16; tegenover Sebna (XXII: 15, 16), die „zijn graf *in de hoogte* uithouwt"; tegenover den steun aller bondgenootschappen (VIII: 12, 13). Met dien naam wordt Jahwe genoemd, waar Jezaja op zijne bescherming wijst als meer afdoende dan de wagenen en paarden van Egypte (XXXI: 4, 5). Jahwe Zebaöth heet God tegenover de snoeverij van Assur (X: 16, 23, 24, 26, 33), bij de vermelding zijner zegepraal over Egypte, dat hem, na zijn oppermacht erkend te hebben, gaven der huldiging brengt (XVIII: 7; XIX: 4, 12, 16—18, 20, 25); zoo heet Jahwe tegenover de hoovaardij van Tyrus (XXIII: 9) en waar de profeet beschrijft, hoe hij op den berg Sion als de alleen Machtige van alle volken hulde ontvangt (XXV: 6, verg. vs. 9). Ook als Jezaja beschrijft (VI: 1 vgg), hoe hij door Jahwe geroepen werd en hoe hij, bij 't begin zijner profetische werkzaamheid zich Jahwe voorstelde, dan zien we den Heer gezeten op een *hoogen* en verheven troon, door serafs als zijne trawanten omgeven, die hem, den hoog verhevene, toeroepen: heilig, heilig, heilig is Jahwe Zebaöth. Als Jezaja dan ook den indruk, dien hij van Jahwe gekregen heeft, in woorden brengt, dan zegt hij (vs. 5):

„mijne oogen hebben den Koning, Jahwe-Zebaōth, gezien." Het geheele visioen geeft den indruk van Jahwe's oppermacht; als Opperheer is hij Jahwe-Zebaōth, door dienende geesten omstuwd, die hem de hulde bieden en zijn lof verkondigen.

Ook elders is het Jahwe Elohe-Zebaōth, door wien de mensch groot wordt (2 Sam. V : 10) en bij wien de hemelbewoners klein worden (Psalm LXXXIX : 9).

Doch genoeg! Uit het bijgebrachte blijkt voldoende, dat in de oudste geschriften, waar die naam van Jahwe gebruikt wordt, daaraan de beteekenis wordt toegekend van hoogheid en oppermacht. Onder de heirscharen, van welke Jahwe God is, moeten gedacht worden alle machten en krachten, die eenigen invloed hebben op het lot der volken en der menschen. Vroeger werd aan andere Elohîm naast Jahwe een zekere macht toegeschreven — maar, zoolang als dit het geval was, treffen we ook den naam Jahwe-Zebaōth niet aan. Eerst als in het profetisme het monotheïsme begint te zegevieren, zien wij dien naam te voorschijn komen, een naam, met kracht en nadruk daar vooral aangewend, waar de menschen, inplaats van op den éénen Jahwe, op eigen kracht, op de hulp van vreemde volken of van vreemde goden bouwen, een naam, die, uitdrukkende de afhankelijkheid van elke andere macht van Jahwe, de zegeleuze werd van het triomfeerend monotheïsme in Israël.

Met de door ons gestelde en voorloopig gestaafde hypothese zijn nu de namen, aan die hoogere wezens gegeven, zeer goed in harmonie. We wezen er reeds op, hoe de naam Elohîm of Elîm, waarmede ze dikwerf genoemd worden (Ps. VIII : 6; LVIII : 2; LXXXII : 1 en 6), zich niet beter laat verklaren dan door de onderstelling, dat zij werkelijk eenmaal goden naast Jahwe geweest zijn. Ook lette men op den naam B'né Elîm, die enkele malen voorkomt (Ps. XXIX : 1; LXXXIX : 7) en die, gelijk vooral uit den laatstgenoemden Psalm blijkt, zeker hemelsche wezens aanduidt. Deze benaming kan niet wel anders vertaald worden, dan door *godenzonen*, daar אֵלִים nimmer, gelijk אֱלֹהִים als *pluralis majestaticus* met beteekenis van *singularis* voorkomt [1]). Welnu, deze *pluralis* vindt eerst dan zijne natuurlijke verklaring, als wij aannemen dat de Jahwe omringende hemelsche wezens uit de goden van weleer zijn ontstaan; dan ligt in deze bena-

[1]) Zie *Dr. Hupfeld a. a. O.* II S. 168.

ming nog opgesloten het verband, waarin men wist dat de engelen van later met de oude goden stonden van voorheen.

Meer gewoon is echter in 't O. T. de naam van Godszonen, בְּנֵי־אֱלֹהִים (Gen. VI: 2; Job I: 6; II: 1) of בְּנֵי עֶלְיוֹן (Ps. LXXXII: 6). Door dezen naam wordt hunne afhankelijkheid van Jahwe evenzeer als hun deelgenootschap aan de goddelijke natuur uitgedrukt. Het is duidelijk dat, waar deze naam hun wordt gegeven, zij reeds verder afstaan van hun zelfstandige heerschappij en zij als aan God ondergeschikte wezens gedacht worden.

Om hunne verhouding tot Jahwe, die door dezen naam wordt uitgedrukt, wel te begrijpen, is het noodig na te gaan in welken zin de naam „zoon van God" ook van menschen gebruikt wordt. — De hemelsche heirscharen hebben dien naam o. a. gemeen met den koning van Israël. Zoo wordt b. v. in Psalm II: 7 de koning van Israël door Jahwe „mijn zoon" genoemd. Maar in welken zin is de koning Jahwe's zoon? Met instemming zeggen wij Hupfeld[1]) na: „weil Gott der *Urheber* des Daseins seines Königthums ist, ihn kraft *besondrer Erwählung* zum Träger des h. Amtes seines *Statthalters* auf Erden bestellt hat." Dat het begrip van stedehouder Gods in dit woord ligt uitgedrukt, leert ons vs. 9, waar de aanstelling van den koning door God door het woord נסך wordt aangeduid, een woord, waarvan o. a. נְסִיכִים, hetwelk onderbevelhebbers beteekent, is afgeleid. Dus, is de koning daarom „zoon van Jahwe" omdat hij door Jahwe is aangesteld, om in zijn naam en op zijn last Israël te besturen, omdat hij dus deel heeft aan het goddelijk beheer — dan gebiedt de analogie ook den naam B'né Elohîm in dien zin te verklaren, dat hij te kennen geeft, dat die hemelsche wezens, altijd onder Jahwe's oppergezag, deel hebben aan het wereldbestuur en vasallen van Jahwe zijn.

Ook elders lezen wij (Ps. LXXXIX: 27, 28), dat de Davidische koning Vader zal zeggen tot Jahwe en dat deze hem zal stellen tot „eerstgeboren zoon." Ook hier blijkt, dat de koning „zoon" is, niet krachtens zijn natuur of vroomheid, maar uit kracht van een wilsbesluit van Jahwe (אֶתְּנֵהוּ). Maar in dat „eerstgeborene" (בכור) ligt een vergelijking met andere B'né Elohîm en allicht zou men kunnen vermoeden uit hetgeen volgt „verheven boven de koningen der aarde", dat ook de andere koningen als B'né

---

[1]) *A. a. O.* I. S. 96.

Elohîm, als Jahwe's stedehouders in andere landen werden voorgesteld Doch van deze meening vinden we elders in 't O. T. geen spoor. Maar wel merkten we reeds op, dat de vreemde volken en hunne koningen in 't nauwste verband gedacht werden met de B'né Elohîm wonend in den hemel, die als 't ware hun hemelsche tegenbeelden waren. Gelijk de (hemelsche) B'né Elohîm door Jahwe waren aangesteld over de andere volken, zoo stelde hij Israëls koning over *zijn* volk aan. In zoover nu Israëls koning machtiger was dan de andere vorsten en meer heerlijkheid dan zij verwachten kon — in zooverre was die koning meer dan de B'né Elohîm, wier macht en heerschappij als 't ware in hunne vorsten belichaamd was, in zooverre was hij de eerstgeborene; en gelijk Jahwe zelf עֶלְיוֹן was over de machten in den hemel, zoo was zijn koning עֶלְיוֹן over de koningen der aarde Vandaar dan ook dat den aardschen Ben Jahwe door Jahwe de plaats op zijn troon aan zijne rechterhand wordt aangewezen, als zijnde hij meer dan al de B'né Elohîm, die als trawanten geschaard staan om zijn troon (Ps. CX : 1).

Ook het volk Israël wordt zoon van Jahwe geheeten (Hos. XI : 1 Ps. LXXX : 16, verg. Deut. XIV : 1; XXXII : 6; Jez. I : 2; XXX : 1, 9; LXIV : 7), ja, eenmaal (Exod. IV : 22) Jahwe's eerstgeboren zoon. Israël is dat in dezen zin, dat het alles wat het is en heeft aan Jahwe verschuldigd is, zooals blijkt uit Ps. LXXX : 16, waar Jahwe gezegd wordt zijn zoon te hebben sterk gemaakt, wat hier hetzelfde is als „dat hij den wijnstok *geplant* heeft." Zoo wordt ook door Jezaja (I : 2, 3) den Israëlieten verweten, dat zij Jahwe niet kennen, wiens kinderen zij toch zijn, terwijl toch een os zijn meester en een ezel de kribbe zijns heeren kent. Zoo staat Jez. LXIV : 8 het woord »gij zijt onze Vader" in parallelisme met „gij zijt onze pottebakker." Bewijs genoeg dat Israël zoon van Jahwe genoemd wordt in den zin van Jahwe's, eigendom, zijn maaksel, in tegenoverstelling van andere volken, die, zooals wij zagen, onder het bestuur van Jahwe's vasallen staan. Schijnt nu de naam „eerstgeborene" ook daarop heen te wijzen, dat ook andere volken zonen van Jahwe waren, toch hebben wij dit, dunkt mij, zoo te verstaan: ook de andere natieën, in zoover zij in betrekking stonden met de B'né Elohîm, waren Jahwe onderworpen en van hem afhankelijk; in zoover hunne goden, vroeger als zelfstandige machten gedacht, onder den heerscherschepter van Jahwe kwamen, werden ook de vol-

ken om zoo te zeggen bij de Jahweheerschappij geännexeerd en vormden zij, door hun Elohîm in den hemel vertegenwoordigd, een kring van B'né Elohîm om Jahwe; doch Israël had zulk een vertegenwoordiger niet; dat bleef in persoonlijke betrekking me Jahwe zelven en was als zoodanig zijn eerstgeborene. — Alleen de door ons gestelde hypothese verklaart het feit, dat de B'né Elohîm, de machtigen in den hemel, toch achterstaan bij den Ben-Elohîm op aarde, die als de *eerstgeboren* zoon wordt geroemd. Volgens onze opvatting was er een tijd, dat de B'né Elohîm nog zuiver Elohîm waren en dus ook geacht moesten worden zonen te hebben, gelijk Jahwe in Israël zijn zoon erkende. Welnu, de herinnering aan dien tijd spreekt nog duidelijk uit Gen. VI: 1 vgg., waar wij de oude Gibborîm zien optreden als *zonen* van hen, die later zelven B'né Elohîm werden. Maar natuurlijk, de later levende schrijver van dit bericht, voor wien de oude Elohîm reeds lang B'né Elohîm geworden waren, kon deze zonen niet meer als echt erkennen. En vandaar dat dit bericht leert, dat, als de B'né Elohîm ook, evenals Jahwe, hun zonen d. i. aanbidders en uitverkorenen op aarde hadden, zij dezen zich hadden verkregen door aan Jahwe een deel der eere te ontrooven en met vermetele hand te grijpen in zijne heerschappij. Door onrechtmatige toeëigening alleen, door een zondig ingrijpen in Jahwe's eigendom hadden de B'né Elohîm zich als Elohîm aangesteld en zich een eigen volk verkregen op aarde.

Uit al het tot hiertoe aangevoerde is reeds genoegzaam gebleken, dat Israël, hoeveel macht het ook den B'né Elohîm mocht toeschrijven, toch geen hooge gedachten van en vooral niet veel eerbied voor deze wezens had. Vooral in het boek Job treffen wij menige plaats aan, waar die slechte reputatie, die hun deel was onder Israël, ondubbelzinnig uitgesproken wordt. Ik wijs op Job. XV: 15, waar we lezen, dat God geen vertrouwen in hen stelt, op Hdst. XXI: 22, waarvan een שֹׁפֵט רָמִים wordt gesproken, op XXV: 2, waar gewag wordt gemaakt van een vrede maken Gods in zijne hooge sfeeren. Voegen we hier nog bij, dat God in zijne Mal'achîm (VI: 18), in de hier tot Mal'achîm geworden B'né Elohîm dwaasheid ontdekt; en ik vraag: dragen de B'né Elohîm, zelfs niet nog hier, in een betrekkelijk zoo jong geschrift als het boek Job, waar ze reeds langzamerhand waardig geacht worden Jahwe's boden te zijn, het duidelijke merkteeken van hun oorsprong aan het voorhoofd? Die

zwakheid, die zondige gezindheid, die hier nog den hemelgeesten wordt toegeschreven, hoe is ze anders en beter te verklaren dan door de onderstelling, dat ze eenmaal Jahwe's concurrenten, zijn tegenstanders, de goden der vreemde volken zijn geweest?

Hiertegen pleit niet de naam Kedoschîm, waarmede zij somtijds worden genoemd. Want deze naam beteekent volstrekt niet wat wij onder zedelijke volkomenheid verstaan. Immers, op hetzelfde oogenblik dat zij in het boek Job (XV : 15) Kedoschîm worden genoemd, wordt van hen gezegd, dat God geen vertrouwen in hen stelt, hetwelk in het verband wil zeggen, dat God op hun deugd en rechtvaardigheid niet bouwt. — Op meer plaatsen wordt aan de hemelsche wezens deze naam gegeven. Wij noemen Deut. XXXIII : 2. Daar wordt van Jahwe gezegd וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ. Deze woorden, zeer verschillend opgevat en vertaald, meenen wij, zooals ze daar staan, met Graf [1]) alleen te mogen vertalen door: „en hij kwam van de heilige myriaden." Jahwe had dus de plaats verlaten, waar hij door de Kedoschîm was omgeven en was tot Israël gekomen zonder hen. Was dit de voorstelling van een dichter onder Jerobeam II, een later levende, schoon nog ante-exilische profeet (Zach. XIV : 5) verwacht, dat Jahwe eens zal komen, wijl al de Kedoschîm met hem zijn. Ook elders (Psalm LXXXIX : 8) worden de B'né Elîm, rondom Jahwe's troon staande, een vergadering van Kedoschîm genoemd.

Dat קָדוֹשׁ volstrekt niet beteekent wat wij onder zedelijk rein en volkomen verstaan, blijkt duidelijk uit die plaatsen waar het van menschen wordt gebruikt. Zoo worden b. v. de Israëlieten dikwerf *zonder onderscheid* Kedoschîm genoemd, o. a. Deut. XXXIII : 3, welk vers, volgens de vertaling van Graf [2]) luidt: „al uwe heiligen gingen aan uwe hand." Ook volgens Exod. XIX : 6 was Israël een „heilig" volk, hetwelk, blijkens vs. 5, beteekent „het eigendom van Jahwe, van alle volken afgezonderd." Num. XVI : 3 wordt gelezen: „de geheele vergadering, zij allen zijn Kedoschîm," waarvoor als grond wordt opgegeven „omdat Jahwe is in het midden van hen." Zoo wordt vooral in Deuteronomium Israël meermalen genoemd עַם קָדוֹשׁ לוֹ (VII : 6; XIV : 2, 21; XXVI : 19; XXVIII : 9), maar dikwerf met de op-

---

[1]) In zijn werk *Der Segen Mose's* S. 6—8.

[2]) *A. a. O. S.* 13—15.

merking, dat het is omdat Jahwe ze verkoren heeft tot zijn eigendom uit alle volken. Het spreekt van zelf dat Jahwe bij zijn geheiligden ook trouw eischt aan zijn geboden, juist daarom omdat zij zijn eigendom zijn, maar daarom zijn toch Kadōsch en zedelijk rein volstrekt geen begrippen, die samenvallen, en kon er onder Jahwe's Kedoschîm menigeen worden aangetroffen die niet rein was. Zelfs wanneer we bij Jezaja b. v. lezen van een *deel* van het volk Israël, dat „heilig" genoemd zal worden, dan wordt ook daardoor nog niet het zedelijk reine gedeelte van het volk aangewezen, maar dan wordt die naam toegepast op het overblijfsel uit Jahwe's strafgerichten, dat als „heilig zaad" beschreven wordt, niet omdat het zich door zijn deugden Jahwe's bijstand heeft waardig gemaakt, maar omdat Jahwe ook in de toekomst zich een eigendom op aarde bewaren wil (Jez. IV : 3; VI : 13, verg. X : 20).

De beteekenis van Kadōsch blijkt verder zeer duidelijk uit Jez. XIII : 3, volgens welke plaats het krijgsheir der Meders, dat optrekt tegen Babel, uit Jahwe's מְקֻדָּשִׁים bestaat. Jahwe Zebaōth monstert het heir en wordt als hun aanvoerder gedacht. Natuurlijk van zedelijke reinheid is hier in de verte geen sprake. Als voltrekkers van Jahwe's wil, als staande onder Jahwe's bevelen, als zijnde zijn eigendom, als zoodanig zijn ze Jahwe's geheiligden. Deze laatste plaats brengt ons als van zelf tot de hemelsche Kedoschîm terug. Ook zij worden als צְבָא הַשָּׁמַיִם of צְבָא הַמָּרוֹם voorgesteld, waarom dan ook Jahwe zelf als hun hoofd שַׂר צְבָא הַשָּׁמַיִם wordt genoemd (Jos. V : 14). Hebben nu de koningen en hunne heirlegers, zooals wij vroeger zagen, hunne hemelsche tegenbeelden, dan begrijpen we, hoe Jahwe zoowel het hoofd der aardsche als der hemelsche legerscharen genoemd kon worden — maar dan volgt daaruit ook, dat in denzelfden zin, waarin de aardsche heirscharen Jahwe's מקדשים zijn, ook de hemelsche heirscharen dien naam ontvangen. Van zedelijke reinheid is ook daar geen sprake. Ze heeten Kedoschîm, omdat zij Jahwe's eigendom zijn, aan hem onderworpen en staande in zijn dienst. Maar evengoed als onder de Kedoschîm van Israël Jahwe zijn tegenstanders had, evengoed kon hij ze hebben, en had hij ze werkelijk, onder de hemelsche Kedoschîm, die, hun oorsprong zich herinnerend, dikwerf als zelfstandige Elohîm zich wilden plaatsen tegenover Jahwe, hun heer.

Ten slotte wijst nog een andere naam, dien een enkele maal

en wel in betrekkelijk vroegen tijd de B'né Elohîm dragen, duidelijk naar hun oorsprong heen. Ik bedoel den naam Serafîm, voorkomende in Jez. VI : 1 vgg. In dit hoofdstuk ziet Jezaja Jahwe, door een menigte hemelsche heirscharen omgeven, zitten op zijn troon. Zij brengen eerbiedig aan Jahwe hulde en roepen hem het driewerf heilig toe. Serafîm is hun naam. Zij dienen, in de beschrijving van dit visioen, om Jahwe's heerlijkheid en hoogheid te doen uitkomen, die zelfs door de hemelsche machten erkend en gehuldigd wordt. Natuurlijk, in dat verband verwachten wij geen heenwijzing naar de een of andere ongehoorzaamheid dier hemelsche heirscharen, daar op hun eerbied voor en onderworpenheid aan Jahwe alle nadruk hier vallen moet. Doch passen zij niet in den door ons ondersteldeen loop van zaken? Men stelle zich toch die Serafîm niet volgens de opvatting van latere tijden voor! Als wij letten op hun geweldig roepen, waarvan de posten der dorpels dreunen, dan moeten wij toch meer aan titanische wezens dan aan een soort van vriendelijke hemelboden denken? Is bovendien die betuiging: „de gansche aarde is vol van zijne heerlijkheid," in den mond van hemelsche wezens niet *implicite* de erkenning: Jahwe alleen regeert, niet wij? Doch vooral is hun naam van beteekenis. In de verklaring van dien naam meenen wij zonder aarzeling ons te moeten aansluiten aan die schrijvers, die dit woord door *slangen* vertalen: שְׂרָפִים, שָׂרָף komt met of zonder de bijvoeging van נָחָשׁ in die beteekenis voor o. a. Num. XXI : 6, 8 en Deut. VIII : 15. Alle andere vertalingen hebben hun oorsprong in het streven om de, naar veler inzien, hoogst onwaarschijnlijke voorstelling te ontloopen, dat Jezaja zijnen Jahwe door slangengestalten, aan het heidendom ontleend, omgeven zou hebben gezien. Toch is juist dit bezwaar o. i. een aanbeveling. Doch 't is nog de vraag: zijn de Serafîm bepaald slangengoden uit den vreemde genomen? Dat geloof ik niet. Zooals bekend is werd ook in Israël Jahwe zelf in slangengedaante vereerd, waarin waarschijnlijk een herinnering ligt aan den tijd, toen Jahwe als onweersgod gedacht werd zijn vurige bliksemslangen te slingeren op aard (Num. XXI : 6—9.) Die נְחָשִׁים שְׂרָפִים waren zeker voor het volk geen vreemde goden, maar symbolen van Jahwe's verdervende macht. Doch voor de profeten der 8ste Eeuw waren zij zeker, evenals de stierbeelden van Dan en Beth-el, vreemde goden, voor welker dienst naast den dienst van Jahwe geen plaats was. In hun oog was de dienst

der slangen, schoon in het Jahwisme geworteld, geen Jahwisme maar afgoderij. Als wij nu zien dat bij Jezaja Serafîm Jahwe's troon omringen, dan mogen wij dus zeggen: bij dezen profeet zijn, wat in zijn oog vreemde goden waren, tot Jahwe's vasallen geworden. Nu is het opmerkelijk, dat volgens 2 Kon. XVIII : 4 koning Hizkia, niet alleen in Jezaja's tijd, maar zeker ook onder Jezaja's invloed, den Nehoestān, de koperen slang, liet verbrijzelen, die Mozes gemaakt had en die de Israëlieten godsdienstige hulde bewezen. Zou dat samenvallen toevallig zijn? Zien wij niet, als wij de berichten over de Serafîm en den Nehoestān naast elkander leggen, het verband van de engelenleer en de heidensche goden? Zien wij hier niet ook den profeet Jezaja werkzaam als de ware hervormers van alle tijden? Terwijl hij met de eene hand den slangenafgod voor de oogen des volks verbrijzelt, wijst hij met de andere diezelfde slangengoden een plaats aan in Jahwe's hemel, waar zij als Serafîm staan om Jahwe's troon.

Uit al het tot dusverre gezegde volgt, dunkt mij, met de grootst mogelijke waarschijnlijkheid, dat de hemelsche wezens, die Jahwe's troon omringden, oorspronkelijk waren de goden der volken. De reden, waardoor die vreemde goden, aan wier goddelijke zelfstandigheid men vroeger niet twijfelde, langzamerhand tot Jahwe's vasallen werden vernederd, lag natuurlijk in de steeds klimmende hoogheid van Jahwe, waarbij de luister van de andere goden noodwendig tanen moest [1]). Schoon het bij de profeten der 8ste Eeuw nog niet met zoovele woorden wordt

[1]) Evenals bij Israël vinden we ook bij de met Israël verwante volken meer of minder een streven naar monotheïsme en ook daar heeft dat streven tot op zekere hoogte dezelfde gevolgen gehad. De godheid, die de hoogste eere werd waardig gekeurd, de nationale god, kreeg de andere godheden als van minderen rang onder zich. Zoo werd b. v. bij de Assyriërs Asur genoemd „Vader der goden," elders „koning van de legioenen der goden." Zoo noemden de Babyloniërs Bel „Vader der goden, oppersten heer der landen, koning van alle geesten." Zoo betuigt Nebukadrezar, als hij een tempel aan Samas gewijd herstelt, dit te doen „in de aanbidding van den hoogen heer Marzuduk," welke Bel Marduk in het tweede Caldeeuwsche rijk als de Heer der goden werd geëerd. De eer, aan de mindere goden van het pantheon bewezen, werd dus middellijk aan den hoogsten god gebracht. En, om niet meer te noemen, ook in Phenicië treffen wij dat streven aan: daar ontmoeten wij Eshmun van het hoofd zijner zeven Kabiren (Hebr. Gibborim, dus dezelfde naam, waarmede bij Israël wel eens de engèlen worden genoemd), die, hoe hoog en verheven zij mochten wezen aan Eshmun als hun hoofd onderdanig waren. Zie Prof. Tiele *a. w.*

uitgesproken, dat Jahwe is een *Deus unicus*, toch gaan ze [1]) overal van deze onsterstelling uit. Maar door deze onderstelling kwam het profetisme in strijd èn met het vroegere geloof van Israël èn met de denkwijze van de overgroote meerderheid zijner tijdgenooten, die het bestaan der andere goden niet ontkenden en Jahwe als een god onder de goden beschouwden. Wat deed nu het Jahwisme der profeten? Het deed, wat ook het Christendom bij zijne vestiging onder de Germanen heeft gedaan, het verrijkte zich met elementen, die oorspronkelijk in den natuurdienst tehuis behoorden [2]). Het verwierp de vreemde goden niet ganschelijk, maar het nam ze als Jahwe's dienaren in zijne godsbeschouwing op — het maakte de goden tot Jahwe's Zebaōth. Trouwens, van de voorstelling: „de goden der natieën zijn veel minder dan Jahwe" tot die andere: „zij zijn Jahwe's dienaren en onderdanen" was maar als ééne schrede. Tegen deze voorstelling van den oorsprong der angelologie onder Israël meent o. a. Dr. Oehler, op het voetspoor van de Wette, zich ten zeerste te moeten verzetten [3]). Deze geleerde nl. meent, dat, als de engelen in het O. T. verlaagde goden van een vroeger polytheïsme waren, de ontwikkelingsgang der engelenleer in 't O. T. juist omgekeerd moest zijn geweest. Hij zou dan verwacht hebben juist in de oudste boeken de engelen te zien optreden met bepaalde namen en een aangewezen werkkring. Doch, wat den werkkring betreft, bedenke men: voorloopig kon het streven der profetisch-jahwistische richting alleen zijn de oude goden aan Jahwe ondergeschikt te maken — een eigenlijken werkkring had men niet voor hen, zoolang Jahwe zelf als de onmiddellijke oorzaak van alles gedacht werd. Eerst

---

Doch — en ziethier het groote onderscheid met Israël — daar mocht een streven naar monotheïsme zijn, verder dan tot een monarchisch polytheïsme brachten zij het niet. De mindere goden bleven toch altijd goden — maar vandaar dan ook, dat nooit de behoefte zich daar kon doen gevoelen aan eigenlijke engelen, daar de mindere godheden van het pantheon als tusschengoden bleven staan tusschen de hoogste godheid en den mensch. Slechts Israël is consequent geweest; slechts Israël heeft op de ontwikkelingslijn, die het met de stamverwante volken volgde, het uiterste punt bereikt — maar daarom ook in Israël alleen werd, bij het ganschelijk wegvallen van alle andere goden, ten slotte de behoefte geboren, om door een angelologie de klove te dempen tusschen hemel en aarde

[1]) Dr. A. Kuenen, *De godsdienst van Israël*, I, bl. 55 vgg. en 308 vg.
[2]) *T. a. p.* I, bl. 386.
[3]) Theologie des A. Ts. I, S. 205.

later, toen de immer stijgende hoogheid van Jahwe, in naam van welke eerst de tronen der oude goden moesten zinken, tusschenpersonen tusschen hemel en aarde noodzakelijk maakte, konden de heirscharen geroepen worden om Jahwe's dienaren en boden te zijn. Toch hadden zij, schoon later eerst gewijd tot Jahwe's boden, ook in den eersten tijd wel een zekeren werkkring behouden, nl. het bestuur over de vreemde volken, een werkkring evenwel die (blijkens Ps. LVIII en LXXXII) hoe langer hoe meer hun ontzegd werd, omdat zij niet als Jahwe's trouwe en ijverige vasallen zich gekweten hadden van die taak. En wat hunne namen betreft, het is voorwaar geen wonder, dat het profetisch monotheïsme in Israël over 't algemeen geen roeping kon gevoelen die oude godennamen in Jahwe's hemel te behouden, daar juist in die namen (Baäl, Moloch) te veel de idee der godheid, der heerschappij lag opgesloten en het volk juist in die namen aanleiding zou hebben gevonden om de B'nê Elohîm als Elohîm te blijven dienen.

Wij meenen dus het er voor te mogen houden, dat het israëlietische engelenheir voor 't grootste deel uit gedegradeerde goden bestaat. Als we zeggen: voor 't grootste deel, dan doen we dit om deze reden, dat altijd nog de mogelijkheid blijft bestaan, dat ook overblijfsels eener aloude geestenwereld daarin zijn opgenomen. Daar evenwel tot dusverre de sporen van het animisme in de semietische godsdiensten nog te weinig zijn aangewezen, in 't algemeen het animisme, zooals het met name in den ouden akkadischen godsdienst voorkomt, nog te weinig in bizonderheden bekend en beschreven is, kunnen wij zijn invloed op Israëls angelologie niet beoordeelen. Wij wachten daaromtrent nadere onderzoekingen af. Doch wat dat onderzoek ook leere, onafhankelijk daarvan is het door ons verkregen resultaat, dat in elk geval de hoofdbestanddeelen van Israëls engelenheir (zoo niet het geheel) onttroonde goden zijn.

(*Slot volgt.*)

Heenvliet. W. H. KOSTERS.

PAULINISME EN PETRINISME IN 'T NA-APOSTOLISCH TIJDVAK [1]).

2. Paulus en Simon magus.

Nadat Baur ontdekt had, dat Paulus onder 't masker van Simon magus in de Clementinische Homiliën en Recognitionen wordt bestreden, en Hilgenfeld nader had aangetoond, dat in de aan die beide werken ten grondslag liggende geschriften onder Simon magus Paulus wierd verstaan, terwijl in hun tegenwoordige bewerking onder 't beeld van Simon magus de gnostiek in 't algemeen, in de Homiliën meer bizonder Marcion wordt geteekend, — vonden Baur en Zeller ook onder den Simon magus van Hand. VIII Paulus terug; waarna Volkmar aanwees, dat de poging van Simon magus om de gave des geestes zich voor geld te verwerven oorspronkelijk een boosaardige toespeling is op de door Paulus in de heidensche gemeenten gehouden collecte ten behoeve der (door de goederengemeenschap) verarmde Jeruzalemsche gemeente, waarin de partijhaat 't middel meende te zien waardoor Paulus onder den schijn van liefdadigheid zich de erkenning zijner apostolische waardigheid trachtte te koopen [2]).

Dat de door Paulus overgebrachte liefdegaven alles behalve dankbaar werden aangenomen, daarvan levert de geschiedenis van Paulus' laatste verblijf in Jeruzalem en de (volgens de Handelingen zelve) minst genomen lijdelijke rol door de Jeruzalemsche gemeente bij diens gevangenneming bewaard, 't overtuigendste bewijs. Ondenkbaar, dat Paulus en zijne vrienden, bij ervaring den haat der joodsche en joodsch-christelijke ijveraars kennende,

---

[1]) Zie Theol. Tijdschrift 1875, 2e stuk, bl. 155.

[2]) Baur, die drei ersten Jahrh. 2e uitgaaf blz. 93. Schenkel's Bibel-Lexicon (art. Simon der Magier) blz. 302. Hilgenfeld Zeitschr. 1868 blz. 357.

geenerlei twijfel zouden hebben gekoesterd omtrent de gunstige ontvangst dier liefdegaven. Slechts de hoop, dat door dit betoon van liefde de beide partijen in de Kerk zouden verzoend, altans nader tot elkaar gebracht worden, deed hem over alle bezwaren heenstappen, alle vrees op zijde zetten en persoonlijk de ingezamelde gelden overbrengen. Daarom, als er iets echt is in Rom. XV, dan niet alleen vss 14-16, 20*a*, 21-23, 25, 26, 28, 29, 33, maar dan zeer zeker ook 30-32*a* (opdat.... *ἡ δωροφορία μου*.... den heiligen welgevallig zij [1]).

De aantijging, dat Paulus met de collecte onedele bijbedoelingen zou hebben gehad, maakte zulk een diepen indruk, dat de interpolator van den brief aan de Galaten besluit haar krachteloos te maken, door de stoute bewering dat Paulus die collecte onder goedkeuring, ja op last der twaalven zou volbracht hebben, Gal. II : 10. Dat toch dit vers een door en door onhistorische wending geeft aan den loop der zaak, volgt uit al 't bovengenoemde van zelf; daarbij komt nog: 2°. het behoorde te staan achter vs 6, waarvan het afhangt d. i. waartoe het een glosse is; 3°. de inhoud is op zich zelf ongeschiedkundig. Paulus heeft zich zoo weinig gehaast, dat hij eerst vele jaren later met die inzameling begonnen is; 4°. de stijl is onpaulinisch, vooral de woorden *ὅ.... αὐτὸ τοῦτο*; Paulus laat op 't pron. rel. nergens woorden volgen tot nadere bepaling of versterking, behalve Rom. VII : 19, 20 een parafrazeerende herhaling van vss 15-17 en dus

---

[1]) Vgl. Straatman Theol. Tijdschr. 1868 blz. 54. De Heer Straatman zal me wel toegeven, dat in vs 28 niet Spanje in Italië moet worden veranderd, maar, evenals vs 24, zoo ook 28*b*—29*a* (van *ἀπελεύσομαι* tot *ἐρχόμενος*) moet worden geschrapt.

Hoe een *ἀνὴρ κριτικώτατος* aan de echtheid van Rom. XV : 1—13 kan vasthouden is me onbegrijpelijk. Daartegen verzet zich reeds het taalgebruik *οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων* vs 1; — *διό* met imperat. vs 7 (ook 2 Kor. VI : 17 en 1 Kor. XIV : 13, door den Heer Straatman om andere redenen terecht uitgeworpen); — *καὶ πάλιν λέγω* vs 10, 11 en 12 (Paulus rijgt anders de aanhalingen uit 't O. V. zonder tusschenvoegsel aaneen: Rom. III : 10—18 en elders, behalve 1 Kor. III : 20, doch dit vers met de twee daaraan voorafgaande storen den samenhang en zijn *hier* geheel misplaatst).

Wat de denkbeelden betreft in Rom. XV : 1—13, ik acht vs 8 even stellig onpaulinisch als Gal. IV : 4*b*, 5*a*, 6*a*, (met Weisse te lezen „toen gekomen was de volheid des tijds, dat wij 't zoonschap ontvangen zouden, zond God den geest zijns zoons tot onze harten uit roepende Abba, Vader"), en vs 12 (de wortel van Isai), even zeker als Rom. I : 2—4*a* (de afkomst van David).

evenzeer niets dan een interpolatie of kantteekening; 5°. het is minst genomen twijfelachtig of Paulus elders dan in Macedonië en Achaie die collecte heeft gehouden: altans 1 Kor. XVI : 1*b* (*ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλ. τῆς Γαλ.* enz.) is stellig onecht; Paulus zou *διετάξατο* geschreven hebben, vgl. 1 Kor. VII: 17, XI: 34. Oorspronkelijk was dus de volzin anakolouthisch, evenals 1 Kor. VII : 1, VIII : 1. Wel komt *διέταξε* ook in 1 Kor. IX : 14 voor, maar dit „gebod van den Heer" kan reeds daarom niet van Paulus zijn, omdat het ontleend is aan Matth. X : 10. Wie als Paulus tot aanbeveling van vijandsliefde niet beter weet te doen dan Spr. XXV : 21, 22 aan te halen (Rom. XII : 20), levert daarmee 't bewijs, dat hem zelfs de uitnemendste spreuken van Jezus onbekend gebleven zijn. Het „gebod des Heeren" 1 Kor. VII : 10 is niet in den letterlijken zin een woord van Jezus; het is niet aan Mark. X : 12 ontleend, maar omgekeerd: Markus heeft 1 Kor. VII : 10 in zijn evangelie opgenomen, vgl. Matth. XIX : 9 vv., Lukas XVI : 18.

Heeft de collecte van Paulus in verband met Lukas' bericht over Simon magus in Handd. VIII : 5—25 ons tot een uitweiding genoopt, we laten nu deze perikope rusten en gaan over tot die plaatsen in 't N. T. waar op Simon magus gedoeld wordt, zonder dat hij met name wordt genoemd.

Daartoe behoort allereerst Openb. XIII : 11—17, de beschrijving van 't „andere beest", den valschen profeet (XIX : 20, XX : 10), die opstijgt uit de aarde (d. i. uit 't oosten), den dienaar van keizer Nero „'t beest", dat opstijgt uit de zee (d. i. uit 't westen). In „'t andere beest" heeft Réville 't eerst Simon magus herkend, maar hij is, vreemd genoeg, niet op de gedachte gekomen, dat ook hier Simon magus = Paulus is. Onafhankelijk van Réville, heeft Volkmar ontdekt, dat niemand anders dan de apostel Paulus door den schrijver der Openbaring wordt voorgesteld als Nero's handlanger en zijn lotgenoot „in den vuurpoel die met zwavel brandt." [1])

Vervolgens meen ik Simon magus = Paulus terug te vinden in de gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan. Simon magus wordt zoowel in de Clementinen, als in Handd. VIII een Samaritaan genoemd, d. w. z. de joodsche christenen gaven hun

---

[1]) Réville, Essais de Critique religieuse p. 180 note. Volkmar, Comm. sur Offenb. Joh. S. 198—218.

diepe verachting voor Paulus te kennen door hem een Samaritaan te schelden. Welnu, zegt Lukas, laat hem een Samaritaan zijn geweest, hij heeft toch aan den ongelukkige, die aan den weg lag, d. i. aan den h e i d e n, barmhartigheid bewezen, terwijl priester en leviet, om zich niet te verontreinigen, aan de andere zijde van den weg hem voorbijgingen. Gij, joodsch-christen, neem een voorbeeld aan dien verachten Samaritaan, ga heen en doe desgelijks. Dat werkelijk met den „wetgeleerde" een joodsch-christen wordt bedoeld, blijkt ten klaarste daaruit, dat hij weet welk gebod Jezus tot 't hoogste gebod heeft verheven (Luk. X : 25-28), wat de wetgeleerde bij Matth. nog leeren moet (XXII : 35 vv.). Ook bij Markus is reeds „de schriftgeleerde, die niet ver is van 't godsrijk" 't welgelijkend beeld van den joodsch-christen. [1])

Nog duidelijker wordt Simon magus aangewezen, ja zoo goed als met name genoemd in Hand. XIII : 6 vv. Daar worden we in kennis gebracht met Elymas Bar-Jezus, d. i. de magiër, die zich Jezus' leerling noemt. Doch zijn bestrijder is niet Petrus, maar Paulus, en deze overtreft genen in zijn strijd tegen den toovenaar nog verre in heftigheid. 't Geheele verhaal is van 't begin tot 't einde door Lukas verdicht, om sterker nog dan door de plaatsing van Paulus' bekeering ná die van Simon magus, de mogelijkheid af te snijden, dat Paulus en de beruchte magiër één en dezelfde persoon zouden zijn. Om dezelfde reden laat Markus de valsche profeten in plaats van vóór den gruwel der verwoesting, Matth. XXIV : 11, 12, eerst in de verre toekomst optreden, Mark. XIII : 22.

Hiermee kom ik tot 't hoofddoel van deze studie: 't betoog te leveren, dat oorspronkelijk in 't stuk over de voorteekenen der paroezie (2 Thess. II : 3, 4, 6—12) met den ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας Paulus bedoeld is, dat alzoo de schrijver van dezen brief, juist dezelfde taktiek volgt als Lukas en Markus samen, daar hij aan Paulus zelf de voorzegging van diens komst in den mond (vs 6) en in de pen geeft, opdat het ten duidelijkste zou blijken, dat met dien mensch der wetsverachting ieder ander eer dan Paulus aangeduid kan zijn. Verrassend toevallig is het, dat we iederen trek, in deze voorspelling voorkomende, woordelijk

[1]) Evenzoo heeft Lukas in 't verhaal van de boetvaardige zondares den aanvankelijk ongenoemden Farizeër VII : 36 stoutweg met Simon (vs 40, 43, 44) d. i. Petrus vereenzelvigd.

terugvinden in 't geen ons van Paulus-Simon-magus in de Hand., de Clementinen en elders wordt verhaald, zoo als blijken zal, als we 2 Thess. II : 3 vv. afschrijven en daarnaast de gelijkluidende plaatsen uit genoemde geschriften stellen, aldus:

Vs 3. Eerst moet de afval (*ἀποστασία*) komen	Handd. XXI : 21 „aangaande u is hun bericht, dat gij (Paulus) afval (*ἀποστασίαν*) leert van Mozes, enz."
en de mensch der wetsverachting *τῆς ἀνομίας* geopenbaard worden,	Vgl. beneden vs 8 en Matth. XXIV : 11, 12 „valsche profeten zullen doen toenemen *τὴν ἀνομίαν*."
de zoon des verderfs (*ἀπωλείας*).	Handd. VIII : 20, „uw geld ga met u ten verderve (*ἀπωλείαν*)."
Vs 4. de tegenstander (*ὁ ἀντικείμενος*)	Hom. Clem. VIII § 9. Petrus zegt een rede te zullen houden tot hen, „wier zin bedorven is door de lasteringen van onzen tegenstander (*τοῦ ἀντικειμένου ἡμῖν*) Simon." Hom. Clem. XVII § 19a. „Indien derhalve (zegt Petrus) onze Jezus ook u in een gezicht verschenen is en zich aan u bekend gemaakt en met u gesproken heeft, dan heeft hij als tot een tegenstander (*ἀντικειμένῳ*) in zijn toorn door (*ΔΙΟΔΙΟΡΑ ΜΑΤΩΝ* l.: *ΔΙΟΡΑΜΑΤΩΝ*) gezichten en droomen of ook door uitwendige openbaringen gesproken." Hom. Clem. XVII § 19. „Indien gij geen tegenstander (*ἀντικείμενος*) waart, zoudt gij niet mij belasteren en mijne prediking smaden."
die zich verheft tegen [1]) al wat	Hom. Clem. II § 22, 24, 27,

[1]) *ἐπί* met acc. beteekent aanraking van boven af, nooit: naar boven toe.

God genoemd wordt of voorwerp van vereering, zoodat hij zich in den tempel Gods neerzet, daarmee aanduidende, dat hij God is.

28; IV § 4. Rec. Clem. I § 72; II § 7, 9, 10, 12; III § 9, 47, 63. Justinus martyr Apol. I. 26 p. 69, 56 p. 91. Dial. c. 120 p. 349. Handd. VIII: 9, 10.

Vs 6, 7. Het romeinsche rijk (τὸ κατέχον) echter houdt nog zijn openlijk optreden tegen; doch reeds werkt hij in 't geheim, slechts moet nog de tegenwoordige keizer (ὁ κατέχων) uit den weg geruimd worden,

Vs 8. dan zal zich openbaren de wetsverachter (ὁ ἄνομος),

Ep. Petri ad Jac. § 2. „Eenigen uit de heidenen hebben mijn wetsprediking verworpen en een zekere wettelooze en bespottelijke (ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη) leer van den vijandigen mensch aangenomen.

dien de Heer verteren zal met den adem zijns monds en te niet doen zal door de verschijning zijner paroezie;

Openb. XIX : 15, 19, 20.

Vs 9. wiens komst is naar de werking des satans met allerlei wonderkracht en teekenen en mirakelen der leugen, vs 10 en met allerlei bedrog der ongerechtigheid enz. vs 11.

Rec. II § 9, 11, 13, 15; III § 44, 47, 57; X § 56 vv., 61, 66; Hom. II § 11, 17, 26, 32, 34; IV § 2; XI § 35; XX § 12—14, 19; Openb. XIII : 13—15; XVI : 13, 14; XIX : 20. Acta Petri et Pauli c. 32, 35. —

Hom. II § 15, 17: er moet komen een ψευδὲς εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινός. Simon wordt genoemd πλ. κ. ἀπ. συνεργός, vgl. Hom. II § 28, 37.

Is er na al het opgesomde geen twijfel mogelijk, of de ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας was inderdaad oorspronkelijk Simonmagus = Paulus, we willen tot meerdere bevestiging dezer meening bewijzen, dat de tooverkunsten door de Clementinen

aan Simon magus toegekend, slechts hun volledige verklaring vinden, wanneer men ze beschouwt als satanswonderen aan Paulus, door diens tegenstanders toegeschreven.

1°. Wat den joodsch-christenen 't meeste aanstoot gaf in Paulus' leefwijze en werkzaamheid wordt voorgesteld in den vorm van wonderen, die Simon door tooverij zou hebben verricht:

Zelf beroemt deze zich, dat hij zijn gelaat kan veranderen, zoodat hij onkenbaar wordt (m. a. w. Paulus zegt, dat hij een jood is, 2 Kor. XI : 22, Rom. XI : 1, en hij is het niet, vgl. Openb. II : 9, III : 9), — dat hij twee aangezichten tegelijk kan vertoonen (d. i. den joden een jood, de grieken een griek zijn, 1 Kor. IX : 20—22), — en dat hij anderen zijn gelaat kon aantooveren (nl. anderen aan zich gelijk maken door hen te bekeeren tot zijne leer, Gal. IV : 12a). Zie Rec. II § 9, Hom. II § 32, XX § 12, 13, 14 = Rec. X § 56 vv.

Zijn leerlingen berichten, dat hij bij maaltijden door hem aangericht, afgodsbeelden van allerlei vorm liet verschijnen (een toespeling op Paulus' gewoonte om met heidenen tafelgemeenschap te houden en met hen te eten van 't offervleesch, 1 Kor. X : 25—27). Zie Hom. II § 32, IV § 4, VII § 3, 4, 8, Rec. IV § 35.

Met een enkel woord wordt nog gezinspeeld op de collecte voor de Jeruzalemsche gemeente, als Simon optreedt als alchimist en belooft, dat hij een groote hoeveelheid gouds zal laten zien (aurum plurimum ostendam). Rec. II § 9, Hom. II § 32.

2° De merkwaardige lotgevallen en wederwaardigheden door Paulus ondergaan werkten zoo sterk op de verbeelding van vriend en vijand, dat ook die tot wonderen werden gemaakt:

Simon magus verhaalt, dat hij van berg tot berg is gevlogen en de zee is overgezwommen ('twelk doelt op Paulus' verwonderlijk snelle en verre reizen te land en op zijne zeetochten, waarbij hij tot viermaal toe schipbreuk heeft geleden, eens zelfs eerst na een etmaal drijvens gered werd, 2 Kor. XI : 25—26) Zie Rec. III § 47.

Vervolgd maakt Simon zich onzichtbaar; vluchtende doorboort hij bergen en gaat hij door rotsen heen, als waren ze van slijk; in de gevangenis geworpen moeten de deuren zich van zelf voor hem openen; geketend verbreekt hij boeien van ijzer (2 Kor. XI : 23). Zie Rec. II, § 9.

Geeselingen deren hem niet: de roede gaat door zijn lichaam als door rook (van de joden heb ik vijfmaal veertig min één ge-

kregen, driemaal ben ik gegeeseld 2 Kor. XI: 24, 25a.) Zie Rec. II, § 11. Hom. II, § 34.

In Rome gekomen noodigt Simon keizer Nero uit, hem op een donkere plaats te laten onthoofden en hij belooft dat hij zich na drie dagen weer levend zal vertoonen. Hij geeft daarop aan een bok zijn eigen gedaante, zoodat die in zijn plaats wordt onthoofd en hijzelf komt na drie dagen tot den keizer met de woorden: „Laat mijn vergoten bloed afwasschen, want ik ben onthoofd en gelijk ik beloofd heb, na drie dagen opgestaan." Dat we hier te doen hebben met een alteratie van 't verhaal van Paulus' martelaarschap, waarvan zijn tegenstanders hem de eer niet wilden laten, lijdt geen twijfel. Maar dan ook hebben we in deze karikatuur-voorstelling de oudste en meest onverdachte getuigenis, dat Paulus' onthoofding op last van Nero een ontwijfelbaar geschiedkundig feit is. 't Verhaal is te vinden in de Acta Petri et Pauli (cap. 52 v). Pseudo-clemens heeft 't geheele tweede gedeelte van de *Περίοδοι Πέτρου*, bevattende den strijd tusschen Petrus en Simon magus in Rome, weggelaten; doch in de genoemde Acta zijn ons daarvan gelukkig de merkwaardigste bizonderheden bewaard gebleven.

3°. Sommige uitspraken van Paulus worden letterlijk opgevat en alzoo doet zich ook hier 't verschijnsel voor dat van een menigte wonderen de oorsprong is — misverstand van godsdienstige beeldspraak:

Verreweg 't opmerkelijkste is 't bericht, hoe Simon een nieuwen mensch gemaakt heeft. „Daartoe, zoo verhalen zijne door Petrus bekeerde leerlingen, is hij in zijn goddeloosheid zoover gegaan, dat hij een onschuldigen knaap heeft vermoord en diens ziel door geheime bezweringen gedwongen bij hem in zijn slaapvertrek te blijven, en door hare hulp is hij in staat zijn magische kunsten uit te oefenen." Simon zelf geeft daarvan deze voorstelling: „ik heb eens door eigen kracht lucht in water, daarop 't water in bloed en 't bloed door stolling in vleesch veranderd en aldus een nieuwen mensch gemaakt. Vervolgens heb ik hem weder ontbonden en aan de lucht teruggegeven. Wat ik in mijn slaapkamer heb staan, is niets dan een afbeelding door mij gemaakt tot bewijs en aandenken van mijn werk." Rec. II § 15 vgl. § 18 III § 44, Hom. II § 26. Blijkbaar heeft dit gansche verhaal zijn ontstaan te danken aan de bij Paulus geliefde uitdrukking „de nieuwe mensch" (2 Kor. V: 17, Gal.

VI : 15, Kol. III : 10, Ef. IV : 24). Uitdrukkelijk wordt 't van Simon gezegd, dat hij bij zichzelf overtuigd is *καινὸν ἄνθρωπον δύνασθαι ποιῆσαι*. Zelf zegt hij: novum hominem [puerum] formavi.

Zoo wordt van Paulus' woord, dat hij was opgetrokken tot den derden hemel (2 Kor. XII : 2, 4), gemaakt, dat Simon somtijds door de lucht vloog Rec. III § 47, 57, Hom. II § 32, 34. Evenzoo wordt de satansengel, die Paulus met vuisten sloeg, in een godsengel veranderd, die Simon heftig geeselde, omdat hij zich tegen Petrus, den heraut der waarheid, vijandig had overgesteld, Rec. X § 61, 66. Hom. XX § 19.

Wellicht heeft de zegswijze: „mij is een groote en sterke deur geopend", 1 Kor. XVI : 9, 2 Kor. II : 12, Kol. IV : 3, bijgedragen tot de bewering, dat hij gesloten deuren kon openen (Zie voren bl. 76 r. 1 v. o.).

Ook kan 1 Kor. III : 15 : „hij zelf (die hout, stroo, stoppelen tot den bouw van Gods tempel heeft aangebracht) zal behouden worden, maar zoo als door vuur," aanleiding gegeven hebben tot 't verhaal, dat Simon zich in een vuur kon werpen zonder zich te branden. Doch de mogelijkheid blijft over, dat dit wonder een anderen oorsprong heeft; immers:

4° Dezelfde wonderen en teekenen die volgens Openb. XIII : 11, 13, 14, 15 de valsche profeet verricht, worden ook aan Simon magus toegeschreven:

Lezen we in de Clementinen, dat Simon zich kan veranderen in een schaap, een geit of een bok; dat hij zich maakt tot een slang of een draak; dat hij zich op een vuur werpt of op gloeiende kolen rondwentelt, en dat hij standbeelden laat wandelen, of bezielt, zoodat ze menschen schijnen, Hom. II § 34, 32, vgl. Rec. II § 9, III § 47, 57; — in Openb. XIII : 11 vv. heet het, dat de valsche profeet twee horens draagt gelijk aan een lam, dat hij spreekt als een draak, dat hij vuur uit den hemel laat neervallen op aarde, en dat hem gegeven wordt een geest te geven aan 't beeld van 't beest, opdat 't beeld van 't beest ook spreken zou. [1])

Bij alle verschil is de overeenkomst zoo treffend, dat daardoor de gissing van Volkmar, dat met den pseudo-profeet Paulus wordt bedoeld, tot ontwijfelbare zekerheid wordt verheven, en tevens blijkt er uit, dat vele jaren na 't schrijven van de Openbaring

[1]) Zie voor de beteekenis van ieder dezer „teekenen van 't andere beest" Volkmar lib. c. blz. 199—203.

dit boek nog zoo juist werd verstaan, dat de schrijver van de anti-paulinische grondschriften der Clementinen daaraan trekken ontleende om 't beeld van Simon magus = Paulus te teekenen.

5°. Eindelijk worden Simon toegedicht de satanswonderen bij uitnemendheid, nl. die welke Jezus den duivel geweigerd heeft: hij maakt van steenen brood en door engelenhanden ondersteund werpt hij zich van een hoogen berg naar beneden (Matth. IV: 3—8a). Zie Rec. II § 9, III § 47, Hom. II § 32.

Tegenover die breede rij van wonderen door Simon verricht, welke het ons gelukt is te verklaren uit Paulus' leven en werken, zal het wel geen bezwaar maken, dat er enkele overblijven, wier oorsprong en beteekenis duister is gebleven. Volledigheidshalve laat ik ze hier volgen: hij laat koperen honden blaffen, Rec. III § 57, X § 66; hij toovert kleine knapen een baard aan; hij doet plotseling boomen en struikgewas uit de aarde opgroeien, Rec. II § 9; bij zijn maaltijden laat hij voor aller oogen 't benoodigde vaatwerk van zelf naar zich toe komen, zonder dat men iemand ziet, die 't brengt, Hom. II § 32. Eindelijk verhaalt hij zelf, Rec. II § 9: „toen mijn moeder Rachel mij eens naar den akker zond om te maaien, beval ik een sikkel, dien ik daar zag liggen, te gaan maaien en hij maaide dubbel zooveel als de overigen."

Ons rest nog éen karaktertrek te beschouwen, door den schrijver van 2 Thess. II: 3 vv. aan den mensch der zonde en eveneens door de Clementinen, Justinus martyr en Lukas (Hand. VIII: 10) aan Simon magus toegekend: „hij verheft zich tegen al wat God en heiligdom heet, zoodat hij zich in den tempel Gods zet, om daarmee aan te duiden, dat hij God is." Zou het mogelijk zijn in Paulus' prediking grond voor een zoodanige beschuldiging te vinden? Of zouden we met Hilgenfeld moeten aannemen, dat zij eerst toen tegen Simon magus gericht werd, toen hij tot den vertegenwoordiger van 't gnosticisme der 2e eeuw was gemaakt, en dus ook met hem den 2en brief aan de Thessalonikers tot de gnostische periode moeten brengen? Het is waar, Paulus wordt tijdens zijn leven wel beschuldigd, dat hij een anderen Jezus, een anderen geest, een ander evangelie predikte, 2 Kor. XI: 4 [1]), maar

---

[1]) λαμβάνετε na πνεῦμα ἕτερον moet blijkbaar uit den tekst worden verwijderd.

nergens verdedigt hij zich tegen de aanklacht, dat hij een anderen God verkondigde. En toch — te eeniger tijd moest hij daarvan beschuldigd worden, zoodra maar de aandacht zijner joodschgezinde tegenstanders getrokken wierd door plaatsen als: Gij zijt een tempel Gods, — God is waarlijk in u, — Christus woont in u, — gij zijt 't lichaam van Christus, — Christus leeft, spreekt in mij, — hij heeft in u een gestalte verkregen, — gij zijt tempelen des heiligen geestes, enz. 1 Kor. III : 17 [2]), VI : 19, XIV: 25b, XII : 27, 2 Kor. XIII : 3, 5, Rom. VIII : 9—11, Gal. II : 20, IV : 6, 19, Kol. I : 27, Eph. II : 22, III : 17).

Als 't oog van een rechtgeaard Israeliet op dergelijke uitspraken van Paulus viel, konden misverstand en verontwaardiging niet achterwege blijven, moest de apostel voor hem schuldig staan aan godslastering en zelfvergoding; immers „alle semitiesche goden zijn zuiver transscendent: indien ooit een Semiet de gedachte heeft uitgesproken, dat de godheid woont in 't menschelijk hart, dan heeft hij haar aan de Aryers ontleend." [3]) Tweeërlei gevolgtrekking ligt voor de hand: iedere Semiet, wiens hart ontoegankelijk was voor de bekoring van deze gedachte, moest meenen dat Paulus zich zelf tot den Christus, zich zelf tot God maakte, zich zelf aanbad en liet aanbidden. En Paulus, zelf een Semiet, hij moet bij de Grieken ter school zijn geweest, evenals Philo hun denkbeelden zich hebben eigen gemaakt, ja hij heeft ze hoogst waarschijnlijk middellijk of onmiddellijk aan dien joodsch-alexandrijnschen wijsgeer ontleend.

Dat zonder uitzondering al de berichten over Simon magus en bovendien de 2e brief aan de Thessalonikers in deze beschuldiging samenstemmen, geeft een niet verwerpelijken steun aan 't vermoeden, dat zij wel degelijk Paulus zelf geldt; een krachtiger bewijs evenwel acht ik hierin gelegen, dat Paulus' aanhangers zich om strijd beijveren hun meester te verdedigen tegen de beschuldiging van zelfvergoding — de schrijver van 't boek der Handelingen zelfs op verschillende wijzen.

In Handd. XIV : 11—18 laat hij Paulus, met veel vertoon van

---

[2]) 1 Kor. III : 16 dunkt mij een zinstorende herhaling van 1 Kor. III : 17b en VI : 19. Geregeld toch volgen op elkander vs 14 *εἴ τινος* . . . . , vs 15 *εἴ τινος* . . . . , vs 17 *εἴ τις* . . . ., dus drie verschillende kategorieën van menschen, wier toekomstig lot verschillen zal naar hun tegenwoordig werk.

[3]) Prof. C. P. Tiele, Theol. Tijdschr. 1875 blz. 557

verontwaardiging, de Lykaoniërs beletten, hem en Barnabas als goden te vereeren.

In Paulus' redevoering op den Areopagus, Handd. XVII : 22 vv., legt hij den apostel verwante denkbeelden in den mond, doch zoo gewijzigd, dat ze alle aanstootelijkheid verliezen: in plaats van „God is in ons" heet het daar omgekeerd: „In God leven wij, bewegen wij ons en zijn wij."

In Handd. XIX : 2 vv. beantwoordt en weerlegt de schrijver de aanklacht door tegen de joodsch-christelijke partij de beschuldiging in te brengen, dat zij niet schijnt te weten van den heiligen geest. Hij doet dit onder den voorzichtigen vorm van een allernaiefste zelfbekentenis den twaalf Johannesjongeren te Efeze in den mond gelegd: „Wij hebben niet eens gehoord, dat er een heilige geest is." Immers zoo onmogelijk die uitspraak is in den mond, 't zij dan van Johannesjongeren, 't zij van joodsche christenen, zoo veelbeteekenend is ze als weerlegging van 't geen hun ergernis wekte in Paulus' leer. Lukas bedoelt: als ze ernst maakten met hun eigen leer omtrent den heiligen geest, dan zouden ze erkennen moeten, dat Paulus volkomen 't zelfde predikte als zij.

En, voegt de schrijver van 2 Kor. VI : 14—VII : 1 er bij, hebt gij niet gelezen wat God zelf zegt: „Ik zal onder hen wonen en wandelen en ik zal hun God zijn en zij zullen mijn volk zijn, en ik zal u zijn tot een vader en gij zult mij zijn tot zonen en dochteren, spreekt de Heer de Almachtige." Daarmee is tevens de hoofdreden aangegeven, die tot deze interpolatie heeft geleid: de schrijver laat met rechten takt 't Oude Testament optreden, om Paulus wegens de uitdrukking „wij zijn Gods tempel" tegen de aanklacht der joodsche christenen te verdedigen, als zou hij „zich zetten in den tempel Gods, daarmee aanduidende, dat hij God is."[1])

Eindelijk neemt de schrijver van den 2en brief aan de Thessalonikers een alles afdoenden maatregel: hij maakt Paulus mondeling en schriftelijk tot den auteur van een anonyme apokalypse en bepaaldelijk van dat deel, dat tegen Paulus zelf gericht was. Want ik houd het voor zeker, dat ons in 2 Thess. II : 3*b*,

---

[1]) Hiermee heb ik voldaan aan mijn belofte, gegeven in 't Theol. Tijdschr. 1873, blz. 428 v. o.

4, 6—12 een schier woordelijke aanhaling van een fragment uit een oude joodsch-christelijke apokalypse is bewaard gebleven. Daarvoor pleit onder meer, dat het een aaneenschakeling van smaadredenen tegen Paulus bevat, die we ook elders in allerlei geschriften verstrooid terugvonden: nu is het veel waarschijnlijker, dat deze aan één en hetzelfde geschrift ontleend zijn, dan dat omgekeerd de schrijver van onzen brief ze uit die geschriften zou hebben bijeengelezen.

Indien dit werkelijk zoo is, dan moet die apokalypse van eenigszins latere dagteekening zijn dan die van Johannes; immers bij Johannes komt nog niet voor 1° de beschuldiging tegen den valschen profeet, dat hij zich liet aanbidden; 2° 't romeinsche rijk als beletsel voor de volle openbaring der wetsverachting; 3° 't woord „parousia" in den zin van Christus' toekomst of wederkomst.

Ik zou geenszins durven beweren, dat hiermee de onechtheid van den geheelen 2en brief aan de Thessalonikers is bewezen; doch dit, meen ik, staat vast: met 2 Thess. II: 1—12 moet ook de inleiding op deze perikope I: 2 (of altans 5)—12, derhalve 't belangrijkste deel van den brief, aan Paulus worden ontzegd. Doch daartegenover staat, dat ons deze brief tot oor- en ooggetuigen maakt van den strijd der partijen in 't na-apostolisch tijdvak, daar hij tegelijk de beschuldigingen tegen Paulus ingebracht behelst èn ons de wijze, waarop zijn leerlingen hem plachten te verdedigen, doet kennen. Heeft hij opgehouden een bron te zijn voor 't leven van Paulus, in plaats daarvan bezitten we nu twee authentieke bronnen: in 't citaat een van petrinische, in den brief zelf een van paulinische zijde. Zeg ik te veel, als ik beweer, dat wat we hebben gewonnen ruimschoots opweegt tegen 't vermeende verlies?

Kampen. J. H. A. MICHELSEN.

ISRAËL EN QAIN.

In het noorden van het Sinaïtisch schiereiland woonde in overoude tijden een rondzwervende herderstam, die in het Oude-Testament den naam draagt van Qain of Qenieten. Indien het dezelfde stam is, dien de Arabische genealogen bal-Qain d. i. benu-l'-Qain noemen, dan moet het wel een taai volk geweest zijn. Volgens hunne opgaven echter strekte het gebied van dezen stam zich veel verder uit, dan de grenzen van het Sinaïtisch schier-eiland. Ja, hun hoofdzetel moet dan gezocht worden in de Syrische woestijn, zoodat zij het gansche gebied bezet hielden tusschen den Jordaan en den beneden-Euphraat, ten zuiden tot dicht aan Medina toe. Inderdaad zijn er ook in het Oude-Testament teksten, die op een uitgestrekt gebied wijzen. Als Saul tegen de Amaleqieten optrekt, die te midden van Qain woonden en hen overwonnen heeft, dan heet het, dat hij hen slaat van Hawilah af tot aan Shur, ten oosten van Egypte gelegen, toe (1 Sam. XV, 7). Wel is de ligging van Hawilah niet geheel zeker, doch de meeste geographen plaatsen het dicht bij de Perzische golf[1]). Wij behoeven ons hier niet in te laten met de vraag, in welke verhouding Amaleq tot Qain stond. De woonplaatsen van beide volkstammen zijn dezelfde, doch hunne houding tegenover Israël is zoo geheel verschillend, dat wij inderdaad niet met zekerheid kunnen uitmaken, of Amaleq een deel van Qain was, dan wel een volkstam van geheel verschillende afkomst. Doch ongetwijfeld zijn de Midianieten een Qenietische

---

[1]) Ik zal later trachten aan te toonen, dat de Bijbel slechts twee plaatsen, Hawilah geheeten, kent en niet drie, zooals velen meenen. De lezer gelieve de inconsequente spelwijze van eigennamen te verontschuldigen; bij de aller bekendste namen ben ik de gewone spelling gevolgd.

volkstam. Dit zal uit den loop van dit onderzoek steeds meer en meer blijken, doch reeds hier kan ik er op wijzen, dat Mozes' schoonvader, die Richt I, 16. IV, 11 een Qeniet genoemd wordt, in den Pentateuch doorloopend een Midianiet heet. Toch maakt het Oude-Testament, vermoedelijk terecht, onderscheid tusschen beide, in zoover wij Qain uitsluitend in het Sinaïtisch schiereiland, juister nog in de omstreken van Qadesh, gevestigd vinden, terwijl de Midianieten ten oosten van de Doode zee en de Jordaan rondzwerven. Qeniet en Midianiet worden dus in tweeërlei zin gebezigd, ten eerste als synoniemen ter aanduiding van een zwervenden volkstam, die van Egypte af tot aan den Euphraat en de Perzische golf toe woonde; ten tweede als onderling verschillende, gelijk dit zooeven nader bepaald is. Het laatste is vermoedelijk het oudste gebruik der namen, hoewel ook het eerste zich verklaren laat uit de gemeenschappelijke oorsprong en afstamming van beide stammen. Deze opvatting is slechts schijnbaar in strijd met andere opgaven, volgens welke Midian door Qetura van Abraham afstamt, terwijl omtrent de afstamming van Qain iets dergelijks niet gezegd wordt, want de priester kent de Qenieten niet en de redactor van den Pentateuch, die met zijnen geest doortrokken was, heeft o. a. in de geschiedenis van Mozes vermoedelijk in plaats van Qeniet, Midianiet geschreven. Wat er overigens aan is van Midian's afkomst van Abraham door Qetura is eene vraag, die ik mij juist voorneem in dit opstel te beantwoorden.

Voordat ik tot mijn eigenlijk doel overga, moet ik nog even spreken over de onderlinge verhouding van Qeniet en Qenizziet. Volgens de meest betrouwbare berichten was Othniel de zoon van Qenaz Richt. I, 13. [1]) Hij verzwagerde zich echter door Achsah met Kaleb d. i. de Kalebieten, genoemd in 1 Sam. XXV, 3. XXX, 14. Deswegens heet Kaleb zelf elders de Qenizziet bijv. Num. XXXII, 12. Jos. XIV, 6. Maan (en Karmel) twee plaatsjes ten zuid-oosten van Hebron, die men nog heden kan aanwijzen [2]), de woonplaatsen van Nabal den Kalebiet, komen dan ook

---

[1]) Vg. verder Richt. III, 11. Jos. XV, 17. 1 Kron. IV, 13. XI, 30. XXXII, 15. 2 Sam. XXIII, 29.

[2]) Ik neem bij deze gelegenheid de vrijheid om den lezer van het Theol. Tijdschrift het in 1875 uitgekomen Handboek van Baedeker over Palaestina en Syrie aan te bevelen. De tekst is bewerkt door den bekenden Orientalist Prof. Socin te Basel en de bijgevoegde kaartjes zijn afkomstig van Prof. Kie-

in 1 Kron. II, 45 voor, in een verband waarin wij geneigd zijn ze te vinden. De Qenizzieten nu maken eene afdeeling der Qenieten uit, want wij vinden hen terug in het Sinaïtisch schiereiland Gen. XXXVI, 11, 15, 42, onder de oppermacht van Edom. Na al hetgeen reeds vroeger over dit zelfde onderwerp gezegd is door prof. Nöldeke en vooral door prof. Kuenen in „*de Godsdienst van Israël*" kan ik met dit weinige volstaan en mag ik in het vervolg uitgaan van de onderstelling, dat overal waar sprake is van de Qenizzieten eene afdeeling van Qain bedoeld wordt, al komen zij op enkele plaatsen naast elkander voor.

De Oud-testamentische schrijvers zijn voor een deel zeer gebrekkig op de hoogte van de geographie van het land, welks geschiedenis zij schrijven. De auteur van Gen. XIV doet alsof er geene geographie bestond, die van Richt. IV maakt het niet veel beter [1]). Het kan ons dan ook niet verwonderen, dat er omtrent de woonplaatsen der Qenieten, die met Israël in aanraking kwamen, gedurende het verblijf in de woestijn groote verwarring heerscht. Hier lezen wij, dat Mozes' schoonvader reeds voor dat Israël bij den Sinaï was gekomen, zijn schoonzoon ontmoette en weer van hem heenging (Ex. XVIII). Elders heet het, dat dezelfde persoon nog bij hem was, toen men zich gereed maakte om van den Sinaï naar Kanaän op te trekken, maar beweerde thans niet langer te kunnen medegaan, daar hij naar zijn land terug moest. (Num. X). Het een zoowel als het ander is ten eenenmale onjuist, want indien de Qeniet werkelijk reeds bij den Sinaï zich bij

pert, zoodat eene aanbeveling vrij overbodig mag heeten. Jammer slechts! dat de spelling van geographische namen in den tekst en op de kaartjes hier en daar verschilt, hetgeen voor niet-Orientalisten hinderlijk kan zijn. Voor de bijbelsche geographie zal men geen degelijker en geschikter handboek kunnen vinden.

[1]) Deze auteur laat Baraq wonen in Qadesh-Naftali, een plaatsje ten noordwesten van het meer Merom, terwijl Jabin gevestigd is te Haçor, iets bezuiden Qadesh gelegen. De slag had plaats aan de beek Qishon bij Taänach Richt. V 19, 21. Dit is op zichzelve al zonderling, doch nu hoore men, hoe Deborah aan Baraq last geeft om van Qadesh naar Tabor te trekken (IV : 6, 12) en vandaar naar de beek Qishon! Zoo compleet is de nederlaag, dat Sisera op zijne vlucht de stad Haçor voorbijrent, om eene schuilplaats te vinden bij Jaïl, die te Qadesh woonde (IV : 11). Iets onzinnigers laat zich wel niet denken, doch de zaak is wel deze, dat een geheel ander Qadesh bedoeld is, dan dat van Naftali, gelijk de auteur van Richteren ons wil doen gelooven. Vermoedelijk lag het in het latere stamgebied van Ashêr, op ongeveer gelijken afstand van den Tabor en de beek Qishon, voor welk gevoelen ik later nog eene merkwaardige plaats zal aanhalen.

Israël gevoegd had, dan kon hij niet beter doen, dan ook verder dit volk te vergezellen. Qain zwierf, wel is waar, met zijne kudden door het geheele schiereiland rond, maar hij had desniettemin, evenals andere Bedowijnen, wel degelijk vaste nederzettingen, welke zich bevonden in de buurt van Qadesh en Beër Sheba naar het westen toe. Ik heb dit reeds vroeger beweerd en zal het nu trachten te bewijzen, doch niet, voordat ik eerst een oogenblik stil gestaan heb bij de geschiedenis van Israël's verblijf in Qadesh.

Nadat Israël van den Sinai is opgebroken, komt het in de woestijn Parân en aan het einde daarvan te Qadesh. Een blik op de kaart overtuigt ons, dat het doel van dezen tocht geen ander kan geweest zijn, dan om Juda regelrecht binnen te trekken. Werkelijk wordt ons bericht, dat van genoemde plaats uit verspieders gezonden werden, die volgens het meest geloofwaardige bericht kwamen tot aan het dal Eshkôl bij Hebron toe (Num. XIII, 23). Dit verhaal is in dien vorm onaannemelijk, want verspieders verwijderen zich niet zoover van het hoofdleger, allerminst bij een nog half barbaarsch volk, als de Israëlieten toen waren. Veeleer hebben wij ons de zaak zóó voor te stellen, dat de strijdbare mannen van Israël en van Qain zelf doorgedrongen zijn tot de genoemde plaatsen, maar zich niet hebben kunnen staande houden, omdat de Amorieten en Amaleqieten, die het gebergte en de vaste steden bezet hielden, hen bestreden en terug joegen tot Cephath (Hormah) toe (Num. XIV : 45). Deze uitdrukking heeft anders geen zin, want Cephath lag noordelijker dan Qadesh en men zal wel niet de stelling willen verdedigen, dat een verslagen vijand de vlucht neemt in de richting van het vijandelijk grondgebied. Blijkbaar zijn dus de Israëlieten veel verder doorgedrongen dan Qadesh. Bij dezen tocht speelt voor 't eerst een Qeniet met name Kaleb een hoofdrol, want het is in een later verhaal, dat Joshua ten zijnen koste verheerlijkt wordt. Vóór dien mislukten tocht heeft bijgevolg een deel van Qain zich bij Israël aangesloten. Doch voordat wij ons met deze bizonderheid inlaten, stellen wij ons eerst de vraag: wat is daarna gebeurd? De traditie geeft een eenstemmig en constant antwoord van de dagen van Amos af tot op den jongsten auteur van den bijbel toe, hetwelk, ontdaan van den theologischen vorm, aldus luidt: „Israël is gedurende een menschengeslacht of veertig jaren bij Qadesh gebleven. Wel zwierf het

met zijne kudden het gansche schiereiland rond, maar voordat het de woestijn d. i. Arabia Petraea verliet, was een menschengeslacht gekomen en gegaan." Teksten hiervoor bij te brengen is overbodig, want — hetgeen zelden gebeurt — hier is geen verschil. Men zou kunnen meenen, dat de verovering van Hesbon en Basan en het verblijf in Moab onder de 40 jaren moeten begrepen worden, doch de traditie laat deze opvatting niet toe; zij spreekt van een 40jarig verblijf in de woestijn. Inderdaad bestaat tegen de juistheid dezer opgave niet het minste bezwaar, daar de berichten van den priester omtrent het getal Israëlieten in het geheel geen vertrouwen verdienen en oneindig veel te groot zijn. Israël heeft dus 40 jaren — volkomen juist is deze opgave niet — met Qain gezamenlijk in de woestijn geleefd en goed en kwaad gedeeld [1]). Zelfs is een deel van Juda, welke stam zich inzonderheid met de vreemdelingen verzwagerde, en Simeon niet met de overige Israëlieten medegetrokken door Moab en Edom heen. Wij lezen toch in het voor de historie onschatbare eerste hoofdstuk van het boek der Richteren, dat Juda en Simeon en een deel van Qain (dit is niet twijfelachtig) de Kanaänieten versloegen bij Zephath en daarna achtereenvolgens veroverden Gaza, Asqalon en Eqron. Een blik op de kaart is wederom voldoende om iederen twijfelaar te overtuigen, dat de volgorde dezer overwinningen gebiedend eischt, dat de veroveringen van het Zuiden zijn uitgegaan. Merkwaardig is het, dat de auteur van Joshua daarvan niets wil weten en zelfs ten deele dit bericht tegenspreekt, Jos. XI : 22. Richt. I, 18 (LXX). Een ander deel van Juda schijnt echter met het overige Israël te zijn meêgegaan en de veroveringen gemaakt te hebben, welke in Richt. I : 2—15 bericht worden, vg. Jos. X.

Het zou meer dan vreemd zijn, indien in het Oude Testament nergens op dit langdurig verblijf in de woestijn en dit samenwonen met Qain gezinspeeld werd. Werkelijk vinden wij echter berichten, die oppervlakkig beschouwd voor ons doel niet van het minste belang zijn, maar inderdaad ons in staat stellen om

---

[1]) Men werpe mij niet tegen, dat Joshua bij den tocht zoo even besproken reeds een jongeling, na ± 40 jaren, benevens den tijd, dien de over-Jordaansche gebeurtenissen innemen, toch nog de hoofdrol vervult bij de verovering van Kanaän, want volgens Jos. XI leefde hij nog bij den strijd tegen Jabin, die misschien eene eeuw na de overtocht van den Jordaan plaats had. Tijd en plaats zijn de zwakke punten van alle traditie.

den tijd, waarmede wij ons bezighouden te illustreeren. Allereerst kies ik daartoe dat verhaal, hetwelk dienen kan, om de bewering, dat Qain bij Qadesh woonde, te bewijzen.

In de studie der verschillende Israël omringende volken is geen grooter struikelblok, dan Ishmaël. De naam zelf is reeds raadselachtig en vreemd. Doch zoeken wij eerst na te sporen, wie daarmede worden aangeduid. Gen. XXV, 12 vgg. belooft het ons te leeren, maar — doet het niet. De verschillende stammen, plaatsen en wat niet al, dáár opgesomd onder de oppermacht van Nebajoth en met den naam Ishmaël versierd, leeren ons al even weinig, als indien wij de Arabische genealogen over de Ishmaëlitische stammen hooren. De naam is èn bij den auteur van Gen. XXV èn bij de laatsten een bloote kunstterm, om eene geografische eenheid van stammen aan te duiden.

Nadere inlichting zoeken wij dus elders en kiezen daartoe een bericht, dat met Gen. XXV in volstrekten strijd is. Ik bedoel hetgeen wij lezen in Richt. VIII: 24, Gen. XXXVII : 25, 27. Deze plaatsen in hun verband beschouwd trachten ons te doen gelooven, dat Ishmaël slechts een andere naam voor Midian was. Wij trekken dat natuurlijk niet in twijfel en gelooven gaarne, dat er een tijd geweest is, waarin de naam zóó gebezigd werd. Ja, wij nemen aan, dat dit gebruik inderdaad ouder is en ons op den weg kan brengen, maar wij kunnen toch nog niet het heurèka uitroepen. Zoover kunnen ons alleen de berichten in Gen. XVI en XXI brengen. Daaruit vernemen wij, dat (indien wij den genealogischen vorm voor een oogenblik laten rusten) Ishmaël de naam is voor een zwervend herdersvolk, wonende op den weg naar Shur (XVI : 7), bij den put Lachai Roï, tusschen Qadesh en Bered (vs 14), in de woestijn van Beër-Shcba (XXI : 14) en van Parân (vs 21). Vragen wij nu welk volk daar woonde, dan antwoorden ons de reeds besproken teksten en 1 Sam. XV : 6, 7 en nog enkele andere, waarop ik eerst later kan wijzen: de Qenieten. Hoe de naam van hen kon overgaan op de Midianieten is duidelijk, indien ik naar het begin van dit opstel mag verwijzen; hoe zij een kunstterm kon worden voor eene geografische eenheid van stammen, welker zwaartepunt in het Sinaïtisch schiereiland lag, geeft evenmin moeilijkheid. Men vergelijke verder met elkaâr: Gen. XXV : 18 en 1 Sam. XV : 7.

Doch nu doen zich bovendien nog eene menigte vragen voor, waarvan ik rekenschap heb te geven. Vooreerst: hoe kwam Qain

aan den naam van Ishmaël? Inderdaad een moeilijk vraagstuk, niet anders dan door hypotheesen op te lossen. Stellen wij voorloopig, dat onze meening juist is, dat Qaïn Ishmaël is, dan volgt daaruit, dat niemand anders dan Izaak Israel kan zijn. Wij worden in deze meening bevestigd, als wij zien dat de tweede aartsvader voortdurend aan dezelfde streken gebonden is, waar wij Ishmaël vonden wonen. Geboren tusschen Qadesh en Shur (Gen. XX : 1 vergeleken met XXI : 2), sluit hij zijn huwelijk met Rebekkah bij den put Lachai-Roï in de Negeb (XXIV : 62). Verder vertoeft hij te Gerar, waar zijne lieden de putten Esheq, Sitnah en Rehobôt graven. Als Jaqob hem verlaat, dan vertrekt hij uit Beërsheba XXVIII : 10. Slechts de priester, de groote vriend van eenvormigheid, laat hem ten slotte wonen bij Hebron XXXV : 37 en de auteur van Gen. XXII rukt eveneens den aartsvader ten onrechte uit zijne omgeving, om hem met Abraham naar den berg Moriah te voeren. Is het niet eene bevestiging mijner hypothese van het gemeenschappelijk wonen van Israel en Qain, indien wij Izaäk op dezelfde plaatsen zien vertoeven als Ishmaël, aangenomen dat de laatste Qain voorstelt? De sage plaatst dit verblijf in een voor-Egyptischen tijd, de geschiedenis wijst het ons aan na den tocht van Sinaï naar Qadesh. Maar hoe komt het, dat juist in Izaak's geschiedenis Ishmaël niet vermeld wordt, ja, schijnbaar niet bestaat? Dit komt, omdat zijne plaats is ingenomen door een ander, door Abimelech den Philistijn. Hoe gewaagd deze bewering moge schijnen, zij is inderdaad niets minder dan dat. Ewald, die ten opzichte van de critische vraagstukken overal eene overgangsbeschouwing representeert, te scherpzinnig om het ware niet te gissen, te conservatief om het geheel te grijpen, Ewald verdedigt reeds de stelling, dat de groote immigratie der Philistijnen eerst in het Richteren-tijdperk heeft plaats gehad, al zou hij natuurlijk aan den anderen kant willen volhouden, dat er toch reeds vroeger Philistijnen in het land geweest waren. Wij volgen den kritischen, niet den conservatieven Ewald, en ontkennen het laatste. De stam Dan houdt oudtijds de zeekust in bezit, waar later de Philistijnen heer en meester zijn, Richt. V : 17. Niet de laatsten, maar de Amorieten dringen Dan naar het gebergte en laten hem niet afkomen in het dal, I : 34. Als later

[1]) Deze stam heeft zich van dien slag hersteld en zich gerecruteerd uit de overige stammen, want dit wordt wel bedoeld met de uitdrukking, dat zijne

de stam Ephraïm bijna te niet gaat [1]) door een mislukten strooptocht tegen Gath, dan zijn het niet de Philistijnen, maar de mannen, „die in het land geboren zijn", — Enaqieten noemt hen de sage — welke aan de stoute bende den dood bereiden, 1 Kron. VII : 21. Juda en Simeon veroveren Gaza, Asqalon en Eqron, doch op de — Kanaänieten, Richt. I : 17 vv. Israël stoot het hoofd voor Gath en Asdod wegens — de Enaqieten, Jos. XI : 22. Wie tegen de bewijskracht van zulke teksten in nog durft volhouden, dat er reeds ten tijde van Abraham, Philistijnen in het land waren toont daardoor, dat hij niet bang is voor een anachronisme. De auteurs van den Pentateuch, die geen van alle aan kritiek hebben gedacht, hebben zich daaraan schuldig gemaakt, omdat zij niet beter wisten, bij een historieschrijver van onze dagen mag deze verontschuldiging niet gelden.

Bij gevolg komt de naam Philistijn en welke andere namen in Gen. XXVI en in het duplikaat Gen. XXI meer voorkomen op rekening van den auteur. De inhoud van zijn bericht is echter volksherinnering uit de woestijn. In die omstandigheden is het geheel op zijne plaats, indien men de geschiedenis van Rebekkah XXVI : 7—11 uitzondert, welke in Egypte speelt, vg. Gen. XII : 11 vvg. XXXIX : 6 vvg., even als de aanleiding, die Izaak naar Gerar brengt, XXVI : 1. Hooren wij slechts! Izaak d. i. Israel komt te Gerar als een gezeten herdersvorst, doch ziet! zijne lieden krijgen twist over het gebruik van bronnen met de inwoners des lands. Hun Sheikh komt met zijne gewapende lieden tot Israël, doch gelukkig komt het nog vóór het gevecht tot eene samenspraak, die hen, welke bestemd schenen elkaar's bitterste vijanden te worden, maakt tot elkaar's beste vrienden. Hoor den vreemden Sheikh zeggen (Gen. XXI : 23) „Welnu zweer mij — bij de goden, indien gij liegt! — aan mij, mijne nakomelingen en mijn kroost, dat gij naar de weldadigheid, die ik u bewezen heb, zult doen aan mij en aan het land, waarin gij als bijwoner verkeerd hebt." Hoor Abraham den eed doen en zie uit 1 Sam. XV : 6 of zijne nakomelingen daaraan indachtig geweest zijn!

Israël heeft dus met Qaïn een formeel verbond gesloten, hetwelk door een plechtige eed en offerande bij den heiligen Tama-

broeders kwamen „om hem te troosten", Juda daarentegen, dat evenzeer aan den rand des ondergangs verkeerd heeft, recruteerde zich uit hoerekinderen d. i. uit vreemde volken. Dit is de zin van Gen. XXXVIII.

risk van Beër-Sheba bekrachtigd werd. Aldaar werd eene godheid aangeroepen, die den naam draagt van פחד יצחק, ofschoon daaruit niet volgt, dat wij met eene nieuwe godheid te doen hebben, daar deze naam vermoedelijk diende om eene bepaalde betrekking aan te duiden en wel die van den *θεὸς ὅρκιος*, Vg. Gen. XXXI : 42, 53. Beër-Sheba komt ook elders voor als de *plaats*, waarheen men pelgrimstochten ondernam om deze of gene zaak bij eede te bekrachtigen. Men zie Amos VIII : 14 [1]), V : 5, Hos. IV : 15 (?). Omtrent de heiligheid der plaats zie men Gen. XXI : 35, XXVI : 23, 24, XLVI : 2. Ik gis nu, dat Qaïn bij die gelegenheid den naam Ishmaël heeft aangenomen. Ishmaël toch is een pendant van Israël. Beide namen zijn eeretitels. Het is ondenkbaar, dat de een geene navolging zou zijn van de andere en wel komt aan Israël de grootste oorspronkelijkheid toe. Evenals de Hebreën — waar en wanneer is onbekend — zich een eerenaam hebben gegeven, zoo zal ook het volk, dat met hen in een nauw bondgenootschap trad, zich een dergelijken naam gegeven hebben. Israël is het, die den plechtigen eed doet, Ishmaël hoort hem aan. In den naam zelf ligt dus een onmiskenbare terugslag op het gebeurde bij Beër-Sheba. Niet ten onrechte wordt in Gen. XXI, zoowel de geschiedenis van Abimelech, als die van Ishmaël verhaald, want beiden vertegenwoordigen denzelfden stam Qain.

Een tweede vraag is deze: waarom wordt Ishmaël Abraham's zoon genoemd? De zaak is zeer eenvoudig. Volkstammen, die bij een ander volk worden ingelijfd, zijn volgens de genealogische beschouwing de zonen van denzelfden vader, maar niet van dezelfde moeder, als het hoofdvolk. Integendeel de moeder is in dat geval een bijwijf. Vg. de Oud-testamentische lijsten passim. Om dezelfde reden heet Midian de zoon van Abraham bij Qetura, want Midian staat bij den priester in plaats van Qain of juister nog omvat ook hen, die elders Qenieten heeten. Het huwelijk van Mozes en Çippora is nogmaals een andere vorm voor dezelfde historische herinnering: de opname van Qenietische stam-

[1]) De tekst van deze plaats is corrupt en de corruptie schuilt in het woord דרך. Zonder meer dit woord te verbeteren in פחדך, is te stout, doch indien men kon aanwijzen, dat חרדך dezelfde beteekenis had (vg. חרדה 1 Sam. XIV : 15) dan laat zich de corruptie zeer wel verklaren, indien men zich de voorafgaande ח in דרך herinnert

men in Israël. Ziehier het bewijs! Hoe men verder omtrent Mozes moge denken is voor het oogenblik geheel onverschillig, doch men zal moeten toegeven, dat hetgeen in de *oudste* verhalen [1]) omtrent hem bericht wordt, vóórdat Israël Egypte heeft verlaten niet anders is, dan prefiguratie van hetgeen aan het volk later overkomt. Mozes' verblijf in Midian (bedoeld is de woestijn Parân) is slechts de prefiguratie van het verblijf van Israël zelf. De traditie stelt den duur van beide op 40 jaren. De theophanie van Exod. III is eenvoudig de copie van die in Ex. XIX vgg. De moord aan den Egyptenaar gepleegd dient louter en alleen in de oekonomie van het verhaal, om Mozes' vlucht te motiveeren. Eindelijk ook met Mozes' verblijf bij den Midianiet (lees Qeniet) wordt niet anders bedoeld dan Israël's samenwónen met de Qenieten. Daarom draagt Mozes' schoonvader in de meest betrouwbare berichten in Richt. I en IV den symbolischen naam Hobâb d. i. vriendschap. De twee andere namen Re'uël en Jeter (Jithro) zijn desniettemin evenzeer bewijzen voor dezelfde zaak, maar niet op dezelfde wijze. Wil men weten, wie met Re'uël bedoeld wordt, in Gen. XXXVI, 3, 4, leest men het antwoord: een Ishmaelietische stam, [2]) die vele eeuwen na den tijd van Mozes onder Edom's oppermacht stond, vermoedelijk ten tijde van de ballingschap en later. Vindt men den naam רעואל vreemd voor een stam, de vergelijking van ראובל (de ware

[1]) Deze uitdrukking is niet lichtvaardig neergeschreven, maar berust op de volgende analyse van Exod. I - V, 23 (wat de volgende hfdst. aangaat vereenig ik mij met Knobel's analyse). Het oudste bericht (dat van den profeet) lezen wij in Ex. I, 8—12 II, 11—22 III, 1—8 (sterk overgewerkt) 16—22 IV, 18, 29. (IV, 19, 20, 24—26 behelst een oud bericht door den profeet in zijn werk opgenomen, doch in strijd met Ex. XVIII, 2, weshalve een lezer het glosseem אחר שלוחיה invoegde). V, 1—23. Niettegenstaande de overwerking is de eenheid van dit verhaal nog zeer duidelijk. Tot eene latere sagen-dichting behoort de inhoud van I, 15—21 22. — II, 10. Verder sluit III, 9—15 zich aan bij IV, 1—17, 21, 22--23, 27, 28, 30, 31, en de hier geuite denkbeelden stemmen overeen met die in Ex. VI en VII. Vg. III, 14 met VI, 2 vvg. IV, 16, met VII, 1. Men herkent den auteur terstond aan zijne mechanische wereldbeschouwing, zijne stijve vormelijkheid en aan zijn vervelenden schrijftrant.

[2]) Re'uël heet de zoon van Basmath de Ishmaelietische en ik twijfel er niet aan of deze opgave is juister, dan die van Gen. XXVI, 34 Men moet steeds in aanmerking nemen, dat de auteurs van den Pentateuch zelf omtrent de oude Kanaänietische volkstammen zeer nevelachtige voorstellingen hadden. Hethiet (Cheta, Chattim) is de algemeene naam voor de landbouwende bewoners van gansch Syrie.

vorm in plaats van Ruben) zal die bevreemding doen wijken. Een goed deel van Qain is dus in zijne oude woonplaatsen gebleven en niet met Israël medegetrokken, gelijk de traditie dan ook bericht, dat wel de kinderen van den schoonvader, maar niet de schoonvader zelf naar Kanaän is getogen. De oorspronkelijke synonimiteit van Qain en Ishmaël wordt dus op nieuw bevestigd.

Jeter eindelijk is niet anders dan de gefingeerde stamvader van den Qenietischen stam יִתְרִי en buitendien een gebruikelijke Qenietische mannen-naam. Taalkundig zijn de namen יתר, יתרו, יתרא en יתרן volkomen dezelfde. Daarom heet de man van Abigaïl Amasa's vader nu eens Jeter, dan weder Jithra. Hij nu was een Ishmaïliet, want naar 1 Kron. II, 17 moet 1 Sam. XVII, 25 verbeterd worden. Dit merkwaardige bericht bewijst, dat de Qenieten nog ten tijde van David prijs stelden op hunnen naam Ishmaël en het verbond met Israël. Elders weer lezen wij van een anderen Jeter of Jithrân, die de vader was van Jefunneh 1 Kron. VII, 37, 38. Bekend is het, dat de laatste in den Pentateuch Num. XIII, 6 wederom de vader van Kaleb genoemd wordt. Merkwaardig is het, dat de kroniekschrijver dezen Jeter met Ashêr in verband brengt [1]). Het resultaat is wederom hetzelfde: de naam Jeter komt middellijk of onmiddellijk steeds in verbinding met Qain voor. Het relativum Jithri zelf komt voor: 2 Sam. XXIII, 38. 1 Kron. XI, 40 en ook 2 Sam. XX, 26, alwaar men de lezing naar die van de twee andere plaatsen verbetere. Het wordt toegevoegd aan Ira, dien wij veilig mogen combineeren met Iram (grammatisch dezelfde vorm) in Gen. XXXVI, 43. Hij heet een Edomietisch stamhoofd waarschijnlijk van Qenietischen oorsprong en verwant aan die Qenieten, welke met Israël samenwoonden, onder welke Ira een man van naam is. Nu al het aangevoerde acht ik het in het allerminst niet twijfelachtig, dat Jeter of Jithro in Ex. III en elders, evenals Hobâb en Re'uel eene personificatie is van die Qenieten, die bovenal met Israël in vriendschappelijke betrekking stonden. De naam Çippora is vermoedelijk niet anders, dan eene gewone vrouwennaam, evenals elders het masculinum Çippôr voorkomt. De naam Gershon is ontleend aan den gelijknamigen voor het oudste geslacht van Levi en de naam Eliezer is gevloeid uit Gen. XXVI.

---

[1]) Vg. de noot op pg. 85.

Bovendien kwamen deze namen den auteur van Ex. XVIII uitstekend te pas, naar hij meende, omdat de etymologie hem een middel aan de hand deed om ze te plaatsen gedurende Mozes' verblijf bij Jethro. Indien de verhalen omtrent Mozes huwelijk zich aldus laten verklaren is er hoegenaamd geen grond om te meenen, dat hij desniettemin met eene Çippora gehuwd was en twee zonen had Gershom en Eliezer geheeten. Wil men echter de mogelijkheid handhaven het zij zoo! ik heb alleen de waarschijnlijkheid in het oog.

Eene derde en laatste vraag is deze, waarom wordt Ishmaël van Egypte afgeleid Gen. XVI, 1. XXI, 21 hetgeen, indien ik de genealogische beschouwing juist opvat, wil zeggen dat Qain van afkomst een Egyptenaar, door adoptie een Abrahamiet (Israeliet) is? Ik verklaar het niet te weten, tenzij men vrijheid vindt om aan te nemen, dat מצרית staat voor כֻּשִׁית hetgeen inderdaad door velen, niet met betrekking tot deze plaats, aangenomen wordt. Vg. o. a. Thenius op 1 Kon. XV, 23. Alsdan is de zaak duidelijk, want Qain wordt door de Israelietische genealogen tot Kush gebracht. Dit blijkt o. a. uit Gen. X, waar wij Hawilah onder de afstammelingen van Kush vinden, want wij herinneren ons, dat het gebied van Qain en Ishmaël zich uitstrekte van Shur tot Hawilah [1]) 1 Sam. XV, 7 en Gen. XXV, 18. Het blijkt ook uit Num. XII, 1. De traditie brengt wel is waar Mozes in betrekking tot Aethiopie, maar de meeste Christelijke uitleggers zijn van oordeel, dat Mozes' Kushietische vrouw geen andere is dan Çippora, ofschoon hij hen deze meening eer een uitvloeisel der harmonistiek is. dan wel op goede gronden berust. Mijne hypothese geeft rekenschap, waarom Mirjam eerst, nadat Israël in Qadesh, of wil men, in de woestijn Paran aangekomen is, aanmerking maakt op Mozes' huwelijk. Mirjam maakt zich hier de tolk van die Israelieten, welke elke verbinding met andere volken ten sterkste afkeurden en doet dit eerst hier, omdat Israël te voren niet met de Qenieten in aanraking gekomen was. Last not least blijkt de waarheid mijner stelling uit Habaquq III, 7, waar de tenten van Kushân (grammatisch dezelfde vorm als Kush) in paralelisme staan met de gordijnen van Mi-

---

[1]) Dit Hawilah is inderdaad hetzelfde, als dat hetwelk in 1 Sam, XV gemeend is, maar verschilt van dat in Gen. X, 29, waar het Hawilah van Gen. II, 11 bedoeld wordt. Derhalve zijn er geen 3 plaatsen die dien naam dragen gelijk gewoonlijk beweerd wordt, maar slechts twee.

dian. Reeds daaruit blijkt dat wij met een herdersvolk te doen hebben; het verband en de juxtapositie van Kush en Midian verheffen het boven elken redelijken twijfel, na hetgeen boven over de verhouding van Qain en Midian gezegd is, dat Kushân hier de Qenieten aanduidt.

Nog twee plaatsen zal ik voor hetzelfde gevoelen bijbrengen, die ten slotte licht geven over eene andere moeilijkheid, welke ik tot nog toe onbesproken liet.

Wij herinneren ons uit 1 Sam, XV, dat ten tijde van Saul het aandenken aan de Qenieten nog van vriendschappelijken aard was. De vader van een van David's helden is fier op zijnen naam van Ishmaeliet. Maar van nu af verdwijnt die naam uit de geschiedenis om een geleerde term te worden. Zouden wij dwalen, indien wij reeds daaruit de conclusie trokken, dat het vriendschappelijk samenwonen van Izaak en Ishmael, waaraan de laatste naam de herinnering bewaart, plaats gemaakt heeft voor vijandschap en haat? De teksten, die wij nu gaan beschouwen, zeggen ons van neen. Doch eerst eenige algemeene opmerkingen.

Toen Israël Egypte verliet stond het nog op een zeer lagen trap van ontwikkeling. De Qenieten waren in dit opzicht hunne meerderen, gelijk het bericht in Ex. XVIII vvg. flauw laat doorschemeren. Duidelijker is echter Gen. IV. Lamech de Qeniet treedt daar in de grijze oudheid voor ons op als dichter en zijne afstammelingen zijn de uitvinders, of wil men, de vaders van het herderlijk leven in tenten, van citherspel en de muziek der schalmei, van het werken in koper en ijzer. Op dien trap van beschaving bevindt menige Bedowijnen-stam zich nog. In welk tijdperk der geschiedenis wij hem ook ontmoeten, hij is altijd en overal dezelfde. Maar één karakteristieke trek heeft de auteur van Gen. IV niet vergeten: Qain is de moordenaar van Habel, de Bedowijn de moordenaar van den den armen landbouwer. Lees welk boek gij wilt over den toestand der akkerbouwende bevolking aan de oevers van den Euphraat, in den Haurân of waar ook, zij zal overal bitter te lijden hebben van de zwervende herderstammen, zoodra geen krachtig bestuur de roovers en moordenaars der woestijn in ontzag houdt. Welnu daarin ligt de oplossing van het raadsel, waarom de vriendschap van Israël en Qain geen blijvende kon zijn. Qain is voor een goed deel herder gebleven, Israël is een landbouwend en handeldrijvend

volk geworden. Zoolang Israël machtig was onder Saul, David en Salomo durfde Qain zijne slechte eigenschappen niet toonen, maar toen met Rehab'am eene periode van verval voor Juda begon is Qain weer dezelfde geworden van altijd. In den Richteren tijd, toen Israel bepaaldelijk in Juda hetzelfde leven voerde als Qain, gaf dit geene aanleiding tot eene vriendschapsbreuk, maar eerst toen de vrienden elkaar ontgroeid waren, kon Sarah de Egyptische slavin niet meer uitstaan. Wil men bewijzen? Welnu wij lezen in 2 Kron. XIV : 7 vvg. hoe zekere Zèrach, de Kushiet Juda vijandelijk binnentrok, zonder andere aanleiding, naar het schijnt, dan alleen om te rooven en waar het te pas kwam te moorden en tot Maresha doordrong. Asa, de koning van Juda, trok den vijand te gemoet — ik spaar den lezer de cijfers en de theologische beschouwingen van den kroniekschrijver — ontmoette hem in het dal Çephata bij genoemde plaats en joeg hem op de vlucht tot Gerar toe. De Judaeërs namen en verwoesten alle plaatsen rondom Gerar en behaalden grooten buit in klein vee en kameelen. Iedereen ziet, dat de woonplaatsen van den vijand, zijne wijze om den oorlog te voeren, de buit die men op hem behaalt, kortom alles, wijst op een zwervenden Qenietischen herderstam. Doch alleen de commentatoren zien dit niet. Volgens hen is Zèrach de koning van Aethiopie, of, daar dit moeilijk gaat, van Egypte, want beide landen waren politiesch dikwijls één, eene opmerking, die ik volstrekt niet tegenspreek, omdat zij onweersprekelijk is. Ja, men meent zelfs, dat deze Zérach dezelfde is, die op Egyptische koningslijsten Osorkon heet en de opvolger van Shishaq schijnt te zijn. Hakt men — om zoo te spreken — van dezen naam kop en staart af, dan houdt men Sork, of liever volgens eene wet der Hebreeuwsche klankleer Sorch, hetgeen, zegt men, wonderwel op Zerach gelijkt. Bertheau is verder nog van meening, dat de Philistijnen en zwervende Arabische stammen met den koning van Egypte gemeene zaak gemaakt hebben, om den inhoud van 2 Kron. XIV : 13 en 14 te kunnen verklaren.

Nu is die inval van een Egyptisch koning zoo spoedig na den tocht van Shishaq op zich zelve niet waarschijnlijk en de overwinning van Juda zeer onwaarschijnlijk. Dit zou ons reeds tot nadenken brengen, doch onze verbazing klimt ten top door de eenvoudige opmerking, dat de auteur van de boeken der Koningen van deze luisterrijke overwinning niets zegt, ofschoon hij den

tocht van Shishaq wel degelijk vermeldt, 1 Kon. XIV : 25. Dat een schrijver uit nationalen trots, wij zullen maar zeggen *vergeet* eene nederlaag te boeken is denkbaar, doch eene overwinning? De overeenkomst van Zèrach met Osorkon, die men op zoo gewelddadige wijze eerst vinden moet, zal ik maar niet beoordeelen, omdat het zelfs twijfelachtig is of de naam niet Osorthon luidt. De idée mère van de overwinning op Egypte is duidelijk het aan Zèrach toegevoegde relativum, de Kushiet, en de groote getallen in 2 Kron. XIV. Doch de lezers van dit opstel weten reeds, dat dit slechts een andere naam is voor Qeniet [1]), hetgeen ten volle bevestigd wordt, als wij in Gen. XXXVI : 13 en 17 lezen, dat Zèrach de zoon was van R e u ê l, welke naam, gelijk wij weten, een bekenden Qenietischen stam aanduidt. Zelfs komt Zerach op de aangehaalde plaats nog voor als een der familiehoofden in die streken onder de oppermacht van Edom [1]). Wij hebben dus in 2 Kron. XIV het bericht van een rooftocht van eene Qenietische bende, door den anteur more suo opgesierd, hetwelk de schrijver van Koningen niet der moeite waard vond op te nemen. Dat Europeesche geleerden zich zóó door de gefingeerde getallen van den Kroniekschrijver hebben laten beet nemen! Men zie wederom de half kritische, half conservatieve beschouwing bij Ewald in het 3de deel zijner Geschichte, pag. 305, 306, (3de ed.). Ik stip nog even aan, dat in 2 Kron. XXI : 16 met de Kushim ook de Qenieten bedoeld zijn, om ten slotte nog met een enkel woord te wijzen op Num. XXIV : 21, 22. De dichter van het Bileam's lied geeft ons een getrouwen afdruk van de gevoelens, die Juda in zijnen tijd omtrent Qain koesterde. Ook elders komt Qain naast Amaleq voor, maar dan vormen zij als het ware eene tegenstelling, doch hier luidt 's dichters verwensching tegen beide. Qain de trouwe bondgenoot van weleer in één adem op die wijze vermeld naast Israëls doodsvijand!

Ware vriendschap kan tusschen volkeren, evenals tusschen personen, alléén dan blijvend zijn, indien ook de ontwikkelingsgang van beide dezelfde is. Dit leert ons de geschiedenis van die

---

[1]) Niet onwaarschijnlijk is het, dat het Judeesche geslacht זַרְחִי ook oorspronkelijk van Qenietische afkomst was, in welk geval ook Etan in 1 Kon. V: 11 en Heman Psalm LXXXVIII: 1 van afkomst Qenieten waren. Bij den Kroniekschrijver worden zij Levieten, 1 Kron, VI : 32 vgg. Inderdaad hebben vele Qenieten bizonderen ijver voor het Jahvisme aan den dag gelegd.

Qenieten, welke met Israël medetrokken en geëindigd zijn door geheel met Israël vereenzelvigd te worden, maar zij leert ons ook de waarheid van het tegendeel nl. dat dáár, waar de ontwikkelingsgang geheel verschilt, de vrienden eindigen met elkaâr's vijanden te worden.

DR. M. TH. HOUTSMA.

LITERARISCH OVERZICHT.

Wij moeten ons Literarisch Overzicht ditmaal met een waarschuwing beginnen. Zij geldt een boekje dat door zijn beknoptheid, zijn veelbelovenden titel en zijn goedkoopen prijs wellicht menigeen zou aantrekken, maar dat volstrekt niet de minste wetenschappelijke waarde bezit. Het is getiteld: *Götzen, Götter und Gott. Die Religionen der Welt von der Urzeit bis zur Gegenwart allgemeinverständlich dargestellt von St. Hadrian* (Berlijn, 1876. Prijs *f* 1.30.) Achtereenvolgens worden hier, in een groote honderd bladzijden, de indische, egyptische, chinesche, perzische, joodsche, romeinsche, grieksche, amerikaansche, turksche (d. i. de Islâm), noordsche, germaansche en christelijke godsdiensten beschreven, terwijl de Mormonen op alles de kroon zetten. Hadden wij nu op het werkje niets anders aan te merken, dan dat zulk een indeeling een zoo stelsellooze is als zij haast nergens gevonden wordt, en waren de beschrijvingen, hoe oppervlakkig ze noodwendig in zulk een kort bestek moesten wezen, in hoofdtrekken juist, wij zouden er van zwijgen, of het misschien zelfs aanbevelen aan hen, die niet meer dan een oppervlakkige kennis van de godsdiensten der wereld verlangen. Maar het wemelt van de grofste fouten, en is alleen geschikt om den lezer op een dwaalspoor te brengen Enkele voorbeelden slechts. Reeds op de eerste bladzijden worden wij verrast door de mededeeling, dat Indië de oorspronkelijke woonplaats (Urheimath) van onzen germaanschen stam is geweest, en dat dus wellicht onze stamvaders vóór duizenden van jaren meegewerkt hebben aan die nog welbewaarde grottempels, wier opschriften getuigenis afleggen van andere duizenden van jaren, die verliepen voordat de menschen een schrift hadden uitgevonden. Nu is het bekend, dat de oudste indische opschriften uit de derde, de oudste rotstempels uit de tweede eeuw

vóor onze jaartelling dagteekenen, en dat dus de Germanen, indien ze ooit in Indië gewoond hadden, wat zeker niet het geval is, daaraan moeilijk konden medewerken. De »Jahrtausenden" smelten zoo ook tot »Jahrhunderte" samen.

Omtrent de Veda's is de schrijver niet beter ingelicht. Van de eigenlijke Veda's, de Sañhitâ's of verzamelingen van liederen, schijnt hij nooit te hebben gehoord. Hij spreekt (blz. 4) van het eerste hoofddeel, dat uit voorschriften over de godsdienstige gebruiken en de verklaringen daarover bestaat, zonder dat men weet of hij daarmee de Brâhmaṇas of de Sûtras of beide bedoelt, en van het tweede hoofddeel, dat de wijsbegeerte van den godsdienst bevat en waartoe hij de Purânas rekent, die nooit tot den Veda hebben behoord. Men kan nagaan welke heldere begrippen omtrent den godsdienst der Indiërs dan in de volgende bladzijden worden ontwikkeld.

De schrijver heeft wijs gedaan, met van de heilige boeken der Egyptenaars, Chinezen, Pâizen enz. liever niet te spreken, zonder dat daarom hetgeen hij over hun godsdienst mededeelt minder verward en gebrekkig is. Alleen van den Korân gewaagt hij en van den Bijbel; van den laatsten om er met blinde woede tegen uit te varen. Bij de Chinezen wordt Lao-tse en de secte der Tao-sse niet eens genoemd. Van den griekschen godsdienst vernemen wij niets, maar moeten ons met de grieksche »Religionsphilosophie" vergenoegen. Over de »Römische Glaubenskreise" wordt gehandeld, zonder dat een der hoofdgoden genoemd wordt.

Ik wil niet zeggen, dat elke bladzijde van het boekje van zooveel fouten wemelt en van zooveel onkunde getuigt als de twee of drie eerste en menige latere, maar zelfs als populair-wetenschappelijk geschrift is het geheel onbruikbaar, omdat het volkomen onwetenschappelijk is en zelfs de juiste bijzonderheden in het wild gekozen schijnen, zoodat kleinigheden vermeld (onder anderen dat Confucius in een prachtige (?) koets reed, en dat de Mormonen-majoor Smith, bij een parade, door zes in fluweel gedoste amazonen met witte veeren op den hoed vergezeld was) en hoofdzaken verzwegen worden. Hier en daar heeft de schrijver toevallig een goede bron geëxcerpeerd, maar van geen enkelen godsdienst geeft hij een juiste en heldere voorstelling, een ware karakterteekening. Bovendien is zijn boekje te duidelijk een vinnig partij-geschrift, om als een onpartijdig overzicht der godsdienstgeschiedenis te kunnen dienen. Dezelfde man, die het Mozaïsme en het Christendom niet weet te waardeeren, eindigt met een lofrede op de Mormonen, wier open-

baring vol overtuigende kracht en waarheid hem beschaamd doet staan en aan wie hij een schooner toekomst voorspelt, dan aan al de godsdienstige gemeenschappen van Amerika.

De weinig bekoorlijke egyptische god Set, waarop onze Pleyte reeds herhaaldelijk de aandacht vestigde, houdt nog steeds de Egyptologen bezig. Dat blijkt uit een geschrift door een leerling van Prof. Ebers in 't licht gezonden: *Set-Typhon, Eine religionsgeschichtliche Studie von Eduard Meyer.* (Leipz. Engelmann. 1875. Prijs *f* 1.30.) Hij stelt zich voor de meening van Lepsius, Diestel, Pleyte en zijn leermeester Ebers te bestrijden, die allen van oordeel waren, dat men zich onder het Oude Rijk, en zelfs onder de eerste dynastieën van het Nieuwe, omtrent Set niet die ongunstige voorstellingen vormde, die eerst door de heerschappij der Hyksos en de lotgevallen van Egypte onder het 23e en de volgende koningshuizen ontstonden. Volgens hem daarentegen was Set van den aanvang af in Egypte een booze, gevreesde, ja, gehate god, dien men wel vereerde om zijn gunst te winnen en zijn grimmigheid af te wenden, doch dien men uit den kring der goden begon te weren en met zekeren hartstocht te vervolgen, toen het bleek, dat hij door al die hulde niet verzoend was, en wel de vijanden des lands maar niet zijn egyptische aanbidders beschermde.

Om dit te bewijzen, handelt hij eerst over den naam en zijn afleiding. Dan gaat hij na, hoe Set in het Doodenboek en in andere oude mythische voorstellingen verschijnt; onderzoekt voorts zijn verhouding tot Horos; tracht aan te toonen, dat hij boos van aard was; geeft een kort overzicht van de voornaamste plaatsen waar hij vereerd werd; bepaalt zijn rang in het godenstelsel; poogt een verklaring te geven van het feit, dat hij als zonnegod voorkomt, en bespreekt ten slotte zijn verdere lotgevallen als god der Hyksos en Kanaäneërs, als aangebeden door de koningen van de 18e tot de 20e en vervolgd door die der latere dynastieën.

Veel nieuws leert dit boekske ons niet. In hoofdzaak, of liever wat zijn voornaamste stelling betreft, kan ik mij met den schrijver wel vereenigen, Reeds vóór 6 jaren heb ik in mijn *Vergelijkende Geschiedenis der Eg. en Mesopot. Godsdiensten*, blz. 65 volgg., het gevoelen bestreden, dat Set ooit een goede godheid zou geweest zijn, al moest ik erkennen, dat hij, oorspronkelijk althans, tot de zonnegoden behoorde. Enkele ondergeschikte punten van het daar geleverd betoog zou ik thans, op grond van later aan 't licht gebrachte monu-

menten willen wijzigen, voor andere zou ik nu nieuwe bewijzen kunnen aanvoeren, maar de voornaamste stelling zou ik nog altijd bereid zijn te verdedigen. Voor degenen die zich met vergelijkend onderzoek der godsdiensten bezighouden is er niets bevreemends in, dat een booze of geweldige god, in een ouden godsdienst zooals de egyptische, zeer hoog vereerd werd. Men behoeft daartoe, met den Heer Meyer, het verbond met den duivel niet te hulp te roepen, 't geen trouwens geheel iets anders is. Op het animistisch standpunt aanbidt men de gevreesde goden haast uitsluitend. In de godsdiensten der eerst-beschaafde volken, en daartoe behoort de oud-egyptische, worden zij althans met de goede goden gelijk gesteld. Eerst waar een hooger trap van ontwikkeling bereikt is, zooals bij de Perzen, wordt het bestaan van booze goden en geesten nog erkend, maar zij worden niet meer vereerd. Meer is niet noodig te weten, om de eigenaardige lotgevallen van den god Set voldoende te begrijpen, maar het is niet wel mogelijk die te begrijpen zonder dit te weten.

Ik maak er den Schrijver geen verwijt van, dat mijn werk hem onbekend is gebleven; van een duitsch egyptoloog kon ik dit verwachten. Ik verheug mij veeleer, dat hij, op zijn eigen weg, tot dezelfde uitkomst geraakt is. Slechts mocht men hopen, dat een vakgeleerde de ook door mij beaamde stelling met nog onbekende teksten of nieuwe bewijzen had gestaafd; en zeker zou men van zulk een jong geleerde tegenover de veteranen, met wie hij in gevoelen verschilt, een minder hoogen toon verwacht hebben. Een heldere uiteenzetting en verklaring van het wezen en de eigenschappen der godheid waarover het werkje handelt, missen wij geheel. Aan enkele juiste en zelfs vernuftige opmerkingen ontbreekt het niet, maar ook niet aan ongestaafde beweringen. Zoo lezen wij blz. 57, waar gesproken wordt over vreemde, meest semitische, godheden door de Egyptenaars aangenomen, dat de West-Aziatische 'Anat (door hen Ant'a genoemd) met Anaïtis of Anâhita niets gemeen heeft. Nu zijn weinig dingen zekerder dan dat de perzische Anâhata, de Anâhita van 't Zend-avesta, door de Grieken Anaïtis geheeten, door eerstgenoemden van de Semieten werd overgenomen, en geen andere is dan de Anahid der Zuid-Semieten, de 'Anat of 'Anit der West-Semieten, door beiden van de Babyloniërs en door dezen van de Akkadiërs of Proto-Babyloniërs ontleend. Indien de Schrijver meende dit zoo stellig te kunnen loochenen, zou hij voor die ontkenning wel eenig bewijs mogen hebben aangevoerd.

Een paar bladzijden vroeger wordt gezegd dat de Hyksôs tot hun

vestiging in Egypte Baäl vereerd hadden, doch toen Set, in den vorm Sutech, als hun god aannamen, omdat deze reeds vroeger in Egypte met Baäl vereenzelvigd was. Ik zou wel willen weten waaraan de Heer Meyer die kennis van den godsdienst der Herdersvolken, die Egypte veroverden, ontleent. Als zij, gelijk 't waarschijnlijkst is, Arabieren waren, hebben zij Baäl zeker niet aangebeden, en kan de reden waarom zij Set tot hun god kozen niet daarin gelegen zijn, dat deze reeds door de Egyptenaars met Baäl voor denzelfden werd gehouden, indien dit laatste al bewezen is, wat ik sterk betwijfel.

Een ander maal (blz. 50) heet het dat Nephthys (*Nebt-ha*) alleen daarom met Set verbonden werd, omdat hij nu eenmaal, als de andere goden van het stelsel, zijn gemalin moest hebben, maar dat zij eigenlijk als goede godin niet voor hem past. Alsof in de oude godenstelsels goede en booze, zegenende en weldadige godheden niet dikwijls tot elkander in de nauwste familiebetrekking geplaatst zijn! Zullen wij aannemen dat Nephthys, die reeds onder de 6e dynastie als echtgenoot van Set voorkomt, aanvankelijk niets met hem gemeen had, dan moeten daarvoor beter redenen gegeven worden dan zulk een los beweren. Trouwens, niets wisselt in de oude mythologieën, de egyptische niet minder dan de babylonische en indische, zoozeer als de familiebetrekking waarin de verschillende goden tot elkander staan. Gewoonlijk is Set de broeder van Osiris, doch eens (Pap. Sall. IV) heet hij zijn zoon, en hoewel Horos, zijn bestrijder, gemeenlijk tot een jonger geslacht wordt gerekend, heeten zij dikwijls *Rehehiu* (*Rekhui*), wat Meyer zelf met tweelingen vertaalt.

Maar vooral is het betoog van onzen schrijver zwak, waar dat het sterkst moest wezen. Ik bedoel daar, waar hij handelt over Set als zonnegod. Dr. Pleyte had door verscheiden voorbeelden aangetoond, dat Set dikwijls als zonnegod,als heer des levens, als een der in het zonneschip met Rā tegen de machten der duisternis strijdende goden wordt voorgesteld. Ook Meyer kan dit niet loochenen, en ook niet dat zulke feiten met de door hem verdedigde meening in strijd zijn. Hier zouden wij dus van hem een nauwkeurig onderzoek kunnen verlangen en een bevredigende verklaring van zulk een zonderlinge tegenstrijdigheid, dat Set in Egypte steeds een boosaardig, gehaat, »verabscheutes" wezen was en dat hij toch niet alleen met Horos wisselt, maar ook met de goden des lichts meestrijdt tegen de vijanden van dezen. Maar Meyer maakt zich van deze moeilijkheid af met den franschen slag. De plaatsen zijn te

weinig in aantal, meent hij, om zulk een voorstelling, gelijk Pleyte doet, als uitgangspunt van al de andere omtrent dezen god te nemen. En omdat nu, op een stèle te Tanis, Set wordt aangeroepen als »de grootmachtige in het schip der millioenen", als »degene die den vijand velt op de plecht van 't schip van Rā", moet de geheele voorstelling daar tehuis behooren.

»Hier aber", zoo redeneert hij dan verder, »haben wir Kana'anäischen Einfluss kennen gelernt; hier war Ba'al adoptirt und mit Set (Sutex) identificirt; hier dürfen wir also eine Uebertragung von Eigenschaften des Ba'al auf letzteren annehmen. Nun war aber Ba'al ein Sonnengott, und in Folge dessen würde alles, was oben von Set gesagt ist, auf ihn passen." Zoo wordt de eene onbewezene en onwaarschijnlijke onderstelling op de andere gestapeld, en, omdat Set als zonnegod *ook* in Tanis voorkomt, wordt maar aanstonds beslist dat deze voorstelling zich van daar uit over geheel Egypte verbreidde.

Als bijdrage tot de kennis van dezen hoogstbelangrijken egyptischen god, heeft de monografie van Meyer zeker haar waarde. Maar het eenigszins ingewikkelde vraagstuk, dat zich aan dit mytische wezen verbindt, wordt er niet in opgelost. Daartoe is de behandeling te vluchtig en de methode te weinig kritisch. Op den titel van »Religionsgeschichtliche Studie" maakt het boekje ten onrechte aanspraak. Want in godsdienstgeschiedenis is de geleerde schrijver blijkbaar een vreemdeling, zooals de meeste zijner vakgenooten, de goeden niet te na gesproken.

Die Ethik Lao-tse's, mit besonderer Bezugnahme auf die Buddhistische Moral (Gotha, 1874), zoo luidt de titel eener dissertatie waarmede predikant W. de Rotermund zich den graad van Doctor philosophiae te Jena verwierf, en die ons eerst nu in handen kwam. Zij komt mij belangrijk genoeg voor, om er hier met eenige woorden verslag van te geven. De Heer R. is noch Sinoloog noch Indoloog; het standpunt waarop hij zich bij zijn beschouwing plaatst is het wijsgeerige; maar hij heeft de beste bronnen geraadpleegd en bovendien de voorlichting genoten van Faber, den schrijver van het *Lehrbegriff des Confucius.*

Het vraagstuk dat hij behandelt is voor de geschiedenis van wijsbegeerte en godsdienst hoogstbelangrijk. Sommigen hebben Buddhisme en Tao-isme geheel op éene lijn gesteld. Wuttke noemde het

laatste een zwakken uitlooper van het indisch bewustzijn. Rotermund haalt uit een mij onbekend werkje (Eitel, *Buddhism*) zelfs deze stoute uitspraak aan: »Tauism is Buddhism in native dress." En men weet hoe zekere legende omtrent een reis van Lao-tse naar 't Westen, A. de Rémusat en anderen aanleiding gaf tot de onderstelling, dat de chinesche wijsgeer Indië bezocht en daar den Buddha zelf of zijn stelsel had leeren kennen. Het onhistorische van deze hypotheze is door Sta. Julien reeds aangetoond, en het bevreemdt mij, dat R. haar niet zoo onwaarschijnlijk acht. Indien men met Kern (*Over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten*) het sterfjaar van den Buddha een eeuw later plaatst dan nu gewoonlijk wordt aangenomen — en men moet erkennen dat hij krachtige bewijzen voor die stelling heeft aangevoerd — dan is die hypotheze zelfs geheel onmogelijk, want dan waren hij en Lao-tse, die in de 6e eeuw v. C. leefde, zelfs geen tijdgenooten, en kan deze noch den Buddha noch zijn leer gekend hebben.

Maar op de uitkomst van Rotermunds onderzoek heeft dit geen invloed. Integendeel, hij poogt te bewijzen, dat de ethika van den chineschen wijze van de buddhistische hemelsbreed verschilt, echt chineesch en volkomen zelfstandig is. Zijn rezultaat vat hij ongeveer aldus samen: De moraal van Lao-tse heeft met die van den Buddha geen andere en niet meer punten van aanraking dan met welk ander stelsel van zedenleer ook. Van een ontwikkelen der buddhistische zedenleer door Lao-tse kan geen sprake zijn. Wuttke's meening, dat het stelsel van den laatstgenoemde niet chineesch, maar een parasietplant uit Indië overgebracht zou zijn, wordt door niets bevestigd. Het is integendeel echt nationaal, en de grondslag waarop het rust, het Tao, is alleen uit chinesche schrijvers te verklaren. Zelfs bestaat er tusschen Lao-tse en Kong-tse geen strijd van beginselen, dan alleen dat deze de leer der Ouden verwatert en de zedelijkheid al te vormelijk maakt.

Zonder dit laatste nu geheel toe te stemmen en zonder te deelen in de onbegrensde bewondering die R. voor Lao-tse koestert, wiens zedenleer, naar hij verzekert, in reinheid en verhevenheid door geene andere op heidenschen bodem ontstane wordt geëvenaard, ben ik overtuigd dat de schrijver zijn hoofdstelling voldoende bewezen heeft. De overeenkomst tusschen de leer van Lao-tse en die van den Buddha bestaat alleen in den vorm, in het ascetische, ofschoon ook daar nog menig punt van verschil is op te merken: in het wezen zijn ze geheel verscheiden. Men moet het Tao-te-king al zeer opper-

vlakkig bestudeerd, al zeer vluchtig gelezen hebben, om dit niet te bespeuren. Wil men aan eenige uitdrukkingen blijven hangen, dan schijnt de overeenstemming al zeer groot Maar die uitdrukkingen hebben in den samenhang der stelsels een geheel verschillenden zin. Hoort men Lao spreken van »niet zijn, niet weten, niet handelen," dan denkt men onwillekeurig aan het buddhistische *nirvâna*; maar als men bedenkt dat Lao's ideaal het tegenovergestelde van vernietiging, dat het juist een lang leven en onsterfelijkheid is, dan begrijpt men dat hij met »niet zijn" iets geheel anders bedoelde. Wat dit beteekent kan hier thans niet uiteengezet worden. Wij zouden daartoe het geheele stelsel moeten ontvouwen. Ook het betoog van Dr. Rotermund kunnen wij hier niet in bijzonderheden weergeven. Ik vergenoeg mij met naar zijn voortreffelijk geschrift te verwijzen, waarvan de lezing aan allen die in deze vragen belangstellen zeer wordt aanbevolen.

Alfred Ludwig, Professor aan de Universiteit te Praag, heeft aan de nieuwe Hoogeschool te Czernowitz, bij haar inwijding, een *Gratulationsschrift* aangeboden, waarvan de titel luidt: *Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung* (Praag, 1875. Prijs ƒ2.70). Het werkje verdient zeer de aandacht, ja, wat meer is, een nauwgezette bestudeering. Het onderscheidt zich door groote beknoptheid bij grooten rijkdom van inhoud en oorspronkelijkheid, waarvan echter het gevolg is dat de nieuwe gedachten, de verklaringen en gevoelens die van de algemeen aangenomene afwijken, meer als ter loops aangestipt dan bewezen, en eenvoudig op de verzekering van den schrijver moeten aangenomen worden. Wij althans zouden op menige plaats een vraagteeken willen zetten en meer licht vragen.

Om een denkbeeld van den rijken inhoud te geven is het genoeg te vermelden, dat hier in nog geen 60 bladzijden, eerst over den Veda in het algemeen, dan over zijn wereldbeschouwing, daarna over de beginselen van de vedântische wereldbeschouwing, eindelijk, uitvoeriger dan over de eerste drie onderwerpen te zamen, over de godenwereld wordt gehandeld.

Over verschillende punten waarin Prof. Ludwig van de heerschende meening afwijkt, over de conjecturen tot verbetering van den tekst die hij voorstelt, over de geheel eigenaardige verklaring van sommige woorden en wortels, matig ik mij evenmin een oordeel

aan als over de zonderlinge spelling van het Hoogduitsch die 't hem gelieft te bezigen, omdat zij misschien veel juister en redelijker is dan de gebruikelijke. Slechts over een paar punten uit de laatste twee hoofdstukken een enkel woord. Zij betreffen de godenleer, en behooren dus hier t'huis.

Van hemel en aarde (Dyaus en Pṛthivī) zegt Ludwig (blz. 23) dat zij oudtijds in den Veda niet als het mannelijk en vrouwelijk beginsel, maar beide als vrouwelijk voorkomen, »wie denn auch Dyâus 'der himel' im Veda uberwiegend *generis feminini* ist." Daartegen moet ik bepaald opkomen. Hoe oud de voorstelling van den hemelgod als vader is, blijkt niet alleen uit het dikwijls voorkomende *dyaus pitar*, en daaruit dat hemel en aarde meermalen in den Veda met een stier en een koe vergeleken, d. w. z. oorspronkelijk zoo voorgesteld worden, maar vooral uit de vergelijking met Zeus patèr en Jupiter. Ook is het onjuist te zeggen, dat *dyaus*, de hemel, in den Veda meest vrouwelijk is. Tegen een twintigtal plaatsen waar het woord in den vorm *dyau*, in de beteekenis van »de hemel" niet als godheid, in 't vrouwelijk geslacht voorkomt, staan er wel 150 waar het mannelijk is. De andere vormen zijn, althans in 't enkelvoud, steeds mannelijk. Men zie de plaatsen bij Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, *voce*.

Zoo mogelijk nog minder kan ik mij vereenigen met hetgeen wij blz. 38 en 39 over Tvashṭar lezen, een god, wiens beteekenis als de wereldvormende verborgene (immanente) vuurgod, taalkundig en mythologisch wel vaststaat. Ludwig houdt hem voor den god des hemels »und zwar speciell in bezug auf die umdrehung desselben im laufe eines jares." Dit alles grondt zich op de onderstelling dat zijn naam »villeicht" »de draaiende" beteekent. Maar zijn bekende attributen, zijn kunstvaardigheid, zijn bijl enz. leiden tot een geheel andere slotsom. Dat zijn naam met den wortel *taksh*, »houwen, snijden, vormen, scheppen," niets te maken zou hebben, wordt wel beweerd maar niet bewezen, en de beteekenis die hij »villeicht" kan hebben, kunnen wij moeilijk als de rechte erkennen. Maar wat het ergst is, de Schrijver vergelijkt hem met den Ahriman (Añra mainyus) van het pàrzische stelsel. *Anra* is dan hetzelfde als *asura* en *mainyus*, verzekert hij, beteekent in 't Zend »hemel." Ik vrees dat de zucht om iets nieuws te zeggen den vernuftigen geleerde hier geheel van de wijs heeft gebracht. Verzekering tegenover verzekering: *Anra* heeft met *asura* (dat in 't Baktrisch trouwens als *ahura* voorkomt) niets gemeen; *mainyus* beteekent »geest", en niet

»hemel", en de booze geest Añro mainyus heeft niet de minste gelijkenis met den vedischen Tvashtar.

Wordt de vuurgod Tvashtar een hemelgod, de hemelgod Dadhyañc wordt bij Ludwig »offenbar" een zonnegod, wat uit Rig-V. 1, 83, 5 zou blijken. Daar heet Sûrya, de zonnegod, zoon van Atharvan; ook Dadhyañc is dat: daaruit besluit L. tot de eenzelvigheid van beide. Maar op de aangehaalde plaats staat alleen dat Sûrya na het offer van Atharvan geboren werd, wat toch nog iets anders is; en wie zegt ook dat Atharvan slechts één zoon mocht hebben? De beenderen van Dadhyañc waarmee Indra de vijanden verslaat, zijn de bliksems of dondersteenen die het gebeente des hemels uitmaken. De naam Dadhyañc die »rijk aan melk" verklaard wordt, past wel voor den hemel, maar niet voor de zon.

Maar wij mogen niet te zeer in bijzonderheden afdalen. Ook waar de geleerde Schrijver onzes inziens mistast, spoort hij tot nieuw onderzoek aan. Zijn werk getuigt van groote kennis en scherpzinnig vernuft, en is een belangrijke bijdrage tot de kennis van den vedischen godsdienst. C. P. T.

De lezers van de Apocalypse, die als het 4de Boek van Ezra bekend staat, herinneren zich, dat H. VII van den Latijnschen tekst — gedurende vele eeuwen den eenigen, dien men kende — geschonden tot ons is gekomen. Na vs. 35 ontbreekt blijkbaar een stuk van aanmerkelijken omvang, op welks slot de vraag van Ezra in vs. 36 terugslaat, die nu op vs. 35 al zeer zonderling volgt. De ontdekking van andere oude vertalingen van het boek bevestigt de gevolgtrekking, waartoe de Latijnsche tekst leidt, ten volle: wat zij h. t. p. méér hebben, werd dan ook algemeen als een bestanddeel van het oorspronkelijke boek erkend. Aan pogingen om het ontbrekende stuk van den Latijnschen tekst terug te vinden, heeft het niet ontbroken. Doch ze bleven langen tijd vruchteloos. De laatste uitgevers der Apocalypse van Ezra, Volkmar, Hilgenfeld en Fritzsche, moesten in hunne editiën bij H. VII tot de andere oude overzettingen de toevlucht nemen, ten einde een volledigen tekst te vinden. Thans evenwel is de leemte aangevuld, en wel door de ijverige nasporingen van den Heer R. L. Bensly M. A., onderbibliothecaris van de universiteit te Cambridge. Het werk, waarin

hij zijne belangrijke ontdekkingen wereldkundig heeft gemaakt, is getiteld: *The missing fragment of the Latin translation of the fourth book of Ezra, discovered and edited with an introduction and notes* by R. L. B., en in 1875 »for the syndics of the University Press" uitgegeven (Cambridge, London and Leipzic, 1875). Aan de zeer lezenswaardige »Introduction" ontleen ik hier enkele bijzonderheden. Het opmerkelijke feit, dat dezelfde lacune in alle bekende Latijnsche handschriften werd aangetroffen, levert het bewijs, dat ze alle tot ééne familie behooren, van één zelfden archetypus afstammen. Deze is geen andere dan de *Codex Sangermanensis* van Sabatier, die, volgens het onderzoek van Prof. Gildemeister, eenmaal het ontbrekende stuk bevatte, maar het nu mist, nadat één blad is uitgesneden. Van dezen alzoo verminkten codex zijn dus alle overige handschriften copieën. Mr. Bensly stelde het zich nu tot taak te onderzoeken, of wellicht ergens een codex school van een anderen stam. Zijn aandacht viel op den catalogus der Bibliothèque communale te Amiens (1843) en op het daarin vermelde handschrift der boeken van Ezra, dat weleer aan de Benedictijnsche Abdij van Corbie nabij Amiens had behoord. Toen anderen, door hem op dezen codex opmerkzaam gemaakt, in gebreke bleven dien na te zien, begaf hij zelf zich naar Amiens en — zag zijne moeite beloond door de ontdekking van »the missing fragment". Doch het handschrift levert meer dan dit kostbare ontbrekende stuk; het is tevens een getuige van den eersten rang aangaande den tekst van het boek in zijn geheel. Dit wordt door Mr. Bensly met groote nauwkeurigheid uiteengezet. Eerst doet hij ons de orthograpische (vaak kakographische) en grammatische eigenaardigheden van codex *A*, zooals hij het handschrift noemt, nader kennen (p. 10—19). Dan bevestigt hij, met de woorden van Prof. Gildemeister zelven en door een aantal nieuwe voorbeelden de hierboven reeds geconstateerde afhankelijkheid der overige handschriften van codex *S* (Sangermanensis) (p. 19—24). Vervolgens tracht hij de onderlinge verhouding van codex *A* en *S* te bepalen (p. 24—31). Zij blijken zeer nauw verwant te zijn en in zeer vele, ook in blijkbaar foutieve lezingen overeen te stemmen. Maar toch is *A* evenmin eene copie van *S*, als *S* van *A*. Het zijn twee zelfstandige getuigen; *A* alléén staat naast *S* en zijne talrijke afstammelingen. Eindelijk worden nog (p. 32—41) eenige opmerkelijke lezingen van *A* medegedeeld en met die van andere codices en van latere schrijvers, die het 4de Boek van Ezra citeeren, vergeleken.

De uitgave zelve van het fragment is zóó nauwkeurig als men slechts wenschen kan. Eerst wordt (p. 43—49) de tekst afgedrukt, juist zooals die in den codex voorkomt. Bij dit gedeelte behoort eene photographie van ééne bladzijde (fol. 657), tegenover het titelblad geplaatst. Dan volgen »Notes", waarin van de lezing van den codex *a prima manu* en van de daarin aangebrachte verklaringen rekenschap wordt gegeven (p. 51—54). Daarop geeft Mr. Bensly den door hem geëmendeerden tekst van het handschrift met de noodige aanteekeningen, waarin al de overige oude vertalingen nauwkeurig vergeleken en, zoo noodig, tot zuivering van den Latijnschen tekst aangewend worden (p. 55—73). Het blijkt hier telkens, dat de codex van Amiens kwalijk in betere handen vallen kon, en dat althans ditmaal geluk en geschiktheid elkander ontmoet hebben. Thans worden nog eenige uittreksels uit Ambrosius en Hieronymus medegedeeld, waarin citaten voorkomen uit het verloren geachte en nu teruggevonden stuk (p. 74—76). In de *Addenda* (p. 77—88) worden de aanteekeningen aangevuld en o. a. de handschriften opgesomd, het 4de Boek van Ezra bevattende, die ter kennis van den uitgever gekomen zijn. Drie Indices — van eigennamen, verklaarde woorden en bijbelplaatsen — besluiten het werk (p. 89—95).

Mr. Bensly heeft alle aanspraak op de erkentelijkheid van hen, die zich met de studie der apocalyptische letterkunde bezig houden en zal die nog vermeerderen, wanneer hij het werk in het licht geeft, dat hij thans onder handen heeft genomen: *The fourth Book of Ezra. A revised text of the Latin translation and a full collation of the two oldest MSS.* Indien deze uitgave, evenals die van »The missing fragment", eene »Library Edition" wordt, dan moge hij tegelijk eene handeditie laten verschijnen, die de belangrijke nieuwe lezingen en zijne eigene recensie van den tekst binnen het bereik van alle belangstellenden brengt. Het lag in den aard der zaak, dat de eerste uitgave van het fragment in dezen vorm verscheen. Maar het zou jammer zijn, indien de verbreiding daarvan in ruimer kring door den verdienstelijken ontdekker aan anderen werd overgelaten.

A. K.

BERICHTEN.

Het Programma van Teyler's Godgeleerd Genootschap voor het jaar 1876 bevat het oordeel over de vijf verhandelingen, die vóór 1 Jan. 1875 waren ingezonden. Vier daarvan strekten ter beantwoording van de prijsvraag: *Wat leeren ons de oud-testamentische eigennamen met betrekking tot de geschiedenis van den godsdienst onder het Israëlietische volk?* Aan drie van deze verhandelingen kon, om de in het Programma aangevoerde redenen, geene bekroning ten deel vallen. De vierde, Hoogduitsche verhandeling, met de spreuk: *nomina Hebraea cett.* »bevatte deze en gene bijzonderheid, waartegen bij de beoordeelaars bedenkingen bestonden. Ook zouden zij in het tweede deel nog iets meer gewenscht hebben dan de schrijver daarin gaf. Voor 't overige was de vraag zoo juist opgevat en met zoo volledige kennis van zaken behandeld, dat de schrijver op bekroning volle aanspraak had." Bij de opening van het naambriefje bleek de verhandeling het werk te zijn van Dr. Eberhard Nestle, Theol. Cand. te Tübingen.

De vijfde verhandeling was een antwoord op de prijsvraag omtrent de statistiek der zedelijke feiten, geschreven in het Hoogduitsch en geteekend met de spreuk: *Στάσις κτέ.* Zij bevatte vele juiste opmerkingen en beantwoordde de gestelde vraag, evenwel niet zóo volledig, dat daaraan de volle prijs kon worden toegekend. Men besloot derhalve aan den schrijver de zilveren medaille benevens *f* 200 aan te bieden en zijnen arbeid in de Werken van het Genootschap op te nemen, indien hij met die gedeeltelijke bekroning genoegen nam en vergunning gaf tot het openen van zijn naambiljet.

Na het afdrukken van het Programma is aan die voorwaarde voldaan en als schrijver openbaar geworden de Heer Dr. W. Hollenberg, Lic. Theol., Gymnasialdirector te Saarbrücken.

Als nieuwe prijsvraag is voorgesteld:

Hoe moet, met het oog op den hedendaagschen strijd onder de staathuishoudkundigen, over de onderlinge betrekking van Staat en Maatschappij worden geoordeeld volgens de beginselen der Christelijke zedenleer?

De antwoorden worden ingewacht vóór of op 1 Januari 1877, aan het Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem. De prijs bestaat in een gouden eerepenning ter waarde van vierhonderd gulden. De verdere voorwaarden van den wedstrijd zijn te vinden in het Programma zelf.

HET ONTSTAAN EN DE ONTWIKKELING DER ANGELOLOGIE ONDER ISRAËL [1]).

II.

Is het ons gelukt aan te wijzen, dat de angelologie in Israël haar oorsprong vindt in de steeds meer veldwinnende overtuiging der Jahwistische profeten, dat hun Jahwe de Heer en Gebieder van alles, ook van alle hemelsche bovenaardsche machten was, thans rest ons na te gaan, hoe die engelenleer zich verder onder Israël outwikkeld heeft.

De eerste wijziging, die zich in de voorstelling van deze hemelsche wezens openbaarde, was deze, dat zij van eenvoudige omstanders om Jahwe's troon werden tot boden Gods. De Serafîm bij Jezaja worden nog geenszins als Jahwe's boden tot de menschen voorgesteld. Als Jahwe eenen zoekt, om te zenden tot zijn volk (Jez. VI: 8), dan ziet hij niet rond in den kring zijner Serafîm, maar, zooals blijkt uit Jezaja's antwoord, hij zoekt een mensch. Ja, zoo weinig worden de Serafîm als Jahwe's boden gedacht, dat Jahwe zelfs zegt: „wie zal voor *ons* (לָנוּ) heengaan?" zoodat hier de Serafîm tot de klasse der zenders en niet tot die der gezondenen gerekend worden. Ook volgens Gen. VI: 1 vv. verschijnen de B'né Elohîm wel eens op aarde, maar niet als Jahwe's boden, doch nog meer in hun oude karakter van „vreemde goden," die zich een heerschappij grondvesten en dienaars zoeken op àarde. En indien wij boven Deut. XXXIII: 2 (een woord uit de dagen van Jerobeam II) met Graf [2]) goed hebben weergegeven door: „en hij (Jahwe) kwam van de heilige

---

[1]) Zie *Theol. Tijdschrift* 1876, Afl. I, bl. 34.

[2]) Zie *Theol. Tijdschr*. 1876, Afl. I, bl. 64 en de daar aangehaalde verhandeling van K. H. Graf, *Der Segen Mose's*, S. 6—8.

myriaden," dan zou ook deze plaats bewijzen, dat Jahwe, op aarde komende om zijn volk door de woestijn te leiden, de hemelsche heirscharen aan hunne plaats in den hemel laat en zich dus niet van hen als van zijne boden bedient [1]).

Het ligt ook in den aard der zaak, dat niet terstond, toen de oude goden Jahwe's vasallen waren geworden, die wezens geschikt waren om op te treden als boden Gods. Voorloopig had men ze ook volstrekt niet noodig. Jahwe werd geacht onmiddellijk zelf al 't goed en kwaad te werken op aarde, waar hij door zijnen Ruach sprak tot het hart der profeten en als Mal'ach Jahwe de menschheid bezocht. Voorloopig kon het hemelsche heir, staande om Jahwe's troon, slechts dienen tot vermeerdering van zijn luister en tot veraanschouwelijking zijner alles overtreffende hoogheid.

Doch hoe meer Jahwe als de alleen hooge verheerlijkt werd, hoe meer voor 't oog der profeten alles, wat vroeger naast hem troonde, aan zijne voeten werd gebracht en de god van Israël als degene werd gehuldigd, wiens heerschappij zich uitstrekte over de gansche aarde, hoe grooter ook de afstand werd, waardoor de Israëliet zich van zijnen Jahwe verwijderd gevoelde. Was het niet of, nu Jahwe, naar der profeten geloof, alle oude goden tot zijne vasallen had vernederd, die hemelsche heirscharen den Eeuwige verborgen voor het oog der vromen? Het kon niet anders, of die steeds rijzende hoogheid van Jahwe, wiens licht zich verhief over alle hemelsche legerscharen (Job XXV: 3), moest een zekeren schroom doen ontstaan, om zich Jahwe te denken als steeds in aanraking komende met de wereld der eindigheid. Meer en meer werd het onmogelijk zich den Hemelkoning, door zoovele hemelsche machten omstuwd en gehuldigd, voor te stellen als in Mal'achsgestalte omwandelend op aarde. Het lag in den aard der zaak, dat eerlang de hemelsche heirscharen

[1]) Mocht men soms tegenwerpen, dat deze zegen van Mozes èn in vs. 26 het bestaan van meerdere goden onderstelt, èn in vs. 2 van heilige myriaden spreekt en dus daarom een bewijs is tegen de boven door ons verdedigde hypothese aangaande den oorsprong der B'né Elohîm, dan doe ik opmerken, 1°. dat het lang niet zeker is, dat wij in vs. 2 een ongeschonden tekst voor ons hebben, en 2°. dat de uitdrukking van vs. 26, schoon uit de onderstelling van het bestaan van andere goden geboren, toch kon blijven bestaan, en werkelijk bleef bestaan, om Jahwe's hoogheid uit te drukken, ook toen aan het bestaan der „goden" niet meer gedacht werd; men vergelijke b. v. Ps. LXXXVI: 8; XCVI: 4; XCVII: 9.

geroepen zouden worden om in Jahwe's plaats en in Jahwe's naam zich in betrekking te stellen met de wereld en den mensch.

Dat is dan ook werkelijk het geval geweest. De dichter der Jobeïde [1]) en de auteur van 1 Kon. XXII [2]), die beiden

[1]) De Jobeïde plaatsen wij met Dr. Matthes. a. w. I. bl. 149—193 in 't begin der 6de Eeuw a. Chr.

[2]) De reden, waarom 1 Kon. XXII hier als een geschrift kort vóór de B. B. geschreven behandeld wordt, is de volgende. Wanneer wij dit hoofdstuk vergelijken met Jer. XXVIII, waar Jeremia's strijd met Hananja beschreven wordt, dan wordt het meer dan waarschijnlijk, dat deze berichten niet onafhankelijk van elkander zijn ontstaan. Evenals Hananja de zege aan Israël profeteert (Jer. XXVIII: 1–4), voorzegt Zedekia ben Kenaäna den triomf aan Achab (1 Kon. XXII: 6, 11, 12). Herhaalt Jeremia (vs. 6) de woorden van zijn tegenstander, ook Micha ben Jimla spreekt (1 Kon. XXII: 15) de woorden van Zedekia na. Hananja wordt bestraft (vs. 15), omdat hij het volk op *leugen* leert vertrouwen; zoo leert 1 Kon. XXII: 22 en 23 ook, dat het een *leugengeest* is, die in de valsche profeten woont. Evenals Hananja voor de oogen van het publiek Jeremia beleedigt, door hem het juk van den schouder te nemen en dat te verbreken, zoodat de profeet vernederd af moet druipen (vs. 10 en 11), zoo geeft ook Zedekia voor 't oog des volks aan Micha een kinnebakslag (1 Kon. XXII: 24). Zoowel Jeremia als Micha kondigen hun tegenstanders in Jahwe's naam een strafgericht aan (vs. 16 en 17 en 1 Kon. XXII: 25). Evenals koning Achab valt koning Zedekia in het door de ware profeten hun aangekondigde ongeluk. Evenals Micha ben Jimla wordt ook Jeremia gekerkerd (Jer. XXXIII: 1; XXXVII: 4. 15, 21.) Evenals Micha door den bode des konings wordt aangezocht (vs. 13) om goed te profeteeren, vragen ook Zedekia's afgezanten (XXXVII: 3) aan Jeremia: Bid voor ons tot Jahwe onzen God. Bij al deze punten van aanraking komt nu nog de beteekenis van sommige namen; ik bedoel, dat de valsche profeet van 1 Kon. XXII denzelfden naam draagt als de weerbarstige koning van Jer. XXVIII; en dat de ware profeet van 1 Kon. XXII genoemd wordt evenals Jeremia's voorganger en geestverwant (Micha de Moraschtiet), op wien deze profeet (XXVI: 18, verg. XXVIII: 8) zich beroept. — Nu deze overeenkomst dezer berichten in zoovele opzichten geconstateerd is, kan er geen twijfel bestaan, aan welk bericht de prioriteit toekomt Jer. XXVIII is *omnium consensu* historisch, terwijl de gelijkluidende namen, bij Jeremia aan historische personen gegeven, in 1 Kon XXII personen aanduiden van elders ganschelijk onbekend. Daarbij komt: Jer. XXVIII is het bericht eener gebeurtenis; 1 Kon. XXII de verklaring, en wel de theologische verklaring van het verschijnsel (het pseudoprofetisme), dat bij Jeremia ons beschreven wordt. De verklaring van een feit zal toch wel posterieur zijn aan het eenvoudige bericht daarvan. In elk geval meen ik recht te hebben 1 Kon. XXII te beschouwen als een bericht, door een tijdgenoot, althans door een geestverwant van Jeremia beschreven, die daarmede trachtte te verklaren het raison d'être en de eigenschappen van het pseudoprofetisme, dat van den eenen kant als een werking des geestes zich voordeed en toch van den anderen kant niet als zuiver profetisme kon worden erkend.

niet lang voor de Babylonische Ballingschap moeten geschreven hebben, toonen uit te gaan van de onderstelling, dat Jahwe de hemelsche heirscharen als zijne boden op aarde gebruikt.

In het boek Job worden de hemelsche machten voor het eerst Mal'achîm genaamd (IV: 18), terwijl de bezoekingen, waardoor Job van Jahwe's wege geplaagd wordt, aan een hemelsch wezen, Satan genaamd, worden toegeschreven, die als dienaar Gods de aarde doorkruist (I: 6—12; II: 1—7).

Ofschoon de auteur van 1 Kon. XXII: 19 vgg. den *naam* Mal'achîm niet gebruikt, is het toch duidelijk, dat ook volgens hem de heirscharen reeds boden van Jahwe zijn. Van die onderstelling gaat blijkbaar het verhaal uit, als het Jahwe laat vragen (vs. 20): „Wie zal Achab tot een verleiding zijn?" enz. Allen waren daartoe gereed, maar de een sloeg daartoe andere middelen en wegen voor dan de ander. Terwijl bij Jezaja (Hoofdst. VI) de vraag van Jahwe: „Wien zal ik zenden?" nog alleen betrekking heeft op de menschen, wordt hier een soortgelijke vraag met het oog op de hemelsche heirscharen gedaan.

Vragen wij nu echter naar aard en wezen dezer Mal'achîm, dan bevinden wij, dat we in deze geschriften nog geenszins engelen hebben in de latere beteekenis van het woord. In het boek Job worden de zonden en ongerechtigheden der hemelsche wezens nog breed uitgemeten: wij wijzen slechts op Job XV: 15, volgens welke plaats God in zijne Kedoschîm geen vertrouwen stelt en de hemel in zijne oogen niet rein is. Ja, hen, de verhevenen, (רָמִים) moet God richten (XXI: 22), in hun midden moet hij vrede maken (XXV: 2) en in hetzelfde vers, waarin zij Gods Mal'achîm worden genoemd, wordt hun dwaasheid ten laste gelegd (IV: 18). Eigenlijke goede Engelen vinden we hier nog niet; zij zijn Jahwe's dienaren, ja, maar geen dragers van zijn geest. De indruk, dien wij van hen krijgen, is deze: Zij dienen Jahwe, omdat zij moeten, maar niet omdat zij belang stellen in de eere Gods of in 's menschen geluk. Men kan ons tegenwerpen, dat toch elders (Job V: 1) de onderstelling wordt uitgesproken, dat de Kedoschîm aangeroepen kunnen worden en antwoord geven op des menschen vragen. En zonder twijfel — deze onderstelling ligt aan dit vers ten grondslag, doch de vraag is of het aanroepen der Kedoschîm hier wel bedoeld is in den ge-

woonlijk aangenomen zin van: aanroepen om bemiddelaar of voorbidder te zijn bij God [1]). Dat meen ik te mogen betwijfelen. Immers, tegenover dit aanroepen der Kedoschîm stelt Eliphaz (vs. 8) het toevlucht nemen tot God: zoo onvruchtbaar als hij het eerste acht, zoo noodig het laatste. Eliphaz gaat uit van de onderstelling, dat het den morrenden, klagenden Job wel eens in kon vallen de Kedoschîm aan te roepen, maar neen, zegt hij, het helpt den zondaars niet, zij vergaan in hunne ongerechtigheden — tot God moeten zij komen, om zich voor hem te vernederen en schuld te bekennen. Maar als deze de zin is, is dan ook het toevlucht nemen tot de Kedoschîm niet bedoeld als een opstand tegen en een afval van God? Ligt aan deze waarschuwing van Eliphaz niet de onderstelling ten grondslag, dat de door God geslagen mensch dikwerf morrende zich afkeert van God, om zich aan de Kedoschîm over te geven en bij hen als 't ware hulp te zoeken tegen God? Maar bewijst dan deze tekst ook niet, dat het boek Job, wel verre van een voorbidding der Engelen te leeren, integendeel nog immer Jahwe's Kedoschîm zoo voorstelt, dat zij nog steeds het merkteeken van hun onreinen oorsprong aan het voorhoofd dragen? Wel is dat hulp zoeken des zondaars bij de Kedoschîm te vergeefs, maar 't is niet, omdat zij niet willen, doch omdat zij niet kunnen en durven tegen den Almachtige, die groote dingen doet, gansch onnaspeurlijk (vs. 9.)

Al zijn dus de hemelsche heirscharen in het boek Job tot Mal'achîm geworden, toch verloochenen zij hun titanisch wezen van vroeger niet en blijken ze nog allesbehalve goede engelen en boodschappers van goede tijding te zijn. Maar dan de Proloog van dit boek? Het komt mij voor, dat die Proloog, wat de engelenleer betreft, geen ander standpunt dan het boek zelf vertegenwoordigt. De B'né Elohîm worden er voorgesteld als komende hunne opwachting maken bij Jahwe (I: 6 en II: 1). Dat zij Jahwe hulde bewijzen en tegelijk zijne bevelen afwachten, zietdaar het eenige, wat ons daar van hen wordt medegedeeld. Maar daar is schijn noch schaduw van, dat deze B'né Elohîm in eenig opzicht beter en reiner zouden zijn dan de hemelsche wezens, wier ongehoorzaamheid en twistzieke aard gedurig in het boek zelf wordt opgehaald. Doch de figuur van den

[1]) Gelijk o. a Dr. Matthes, a. w. II, bl. 26, onderstelt.

Satan, die in hun midden verschijnt? Is deze figuur in een voor-exilisch boek niet een mysterie, waartoe wij den sleutel missen? [1]) Ik meen van neen. Zoodra men het met ons begrijpelijk vindt, dat de B'né Elohîm Jahwe's Mal'achim werden, moeten wij een dergelijke figuur als die van Satan verwachten. Terecht zegt Dr. Matthes van hem [2]), dat het zijn taak en zijn lust is het kwade op te sporen, op de donkere zijde van menschelijke harten en daden te letten en door list of geweld den mensch tot afval van God te verleiden. Maar dit alles is niet een vreemd element, in de hemelsche heirscharen ingedrongen: Satan is de repraesentant van al de andere hemelbewoners, een type als 't ware. Vijandschap tegen Jahwe, maar tevens dienstbaarheid aan hem, dat zijn zijn eigenschappen, die al de B'né Elohîm oorspronkelijk bezaten. Niet als een booze tegenover de goeden staat Satan in den hemelraad, daar hij alleen in dit opzicht een eenigszins bijzondere plaats schijnt intenemen, dat hem meer dan anderen de last was opgedragen om de aarde te doorkruisen en het kwade op te sporen. Zijn neigingen, zijn lusten waren niet van die zijner broederen verschillend. Toch erkennen we, de Satan is in zekeren zin iets nieuws; zoodra een der B'né Elohîm, zooals hier geschiedt, met name werd opgevoerd als Jahwe's booze engel, moest het er op den duur van komen, dat hij als de booze κατ' ἐξοχήν werd aangezien, dat hij een zekere geisoleerde stelling kreeg en al het onreine van de anderen als 't ware overnam. In het boek Job is dit nog het geval niet. Satan komt niet alleen in het midden der anderen voor Jahwe, hij is niet alleen als de anderen Jahwe's onderdanige dienaar, maar hij is ook, wat zijn aard, zijn karakter betreft, met al de anderen in hoofdzaak een. Doch op den duur moest hij, die nu eenmaal als een booze engel met name was aangewezen, als 't ware al 't booze tot zich trekken, dat de anderen aankleefde en de klove diep worden en groot, die hem scheidde van hen. Niet Satan is dus om zoo te zeggen een gevallen Engel — hij heeft in hoofdzaak de oude natuur der B'né Elohîm bewaard — doch de anderen zijn verheerlijkt geworden ten zijnen koste, hebben op hem, als op een hemelschen zondebok,

[1]) Zooals Dr. Matthes oordeelt in 't reeds meermalen aangehaalde werk Dl. I bl. 176 en 177.

[2]) T. a. p.

hun onreinheid overgedragen en werden later de goede engelen, wier afkomst en oorspronkelijke verwantschap met Satan niet meer werd gekend.

Het boek Job leert ons dus de B'né Elohîm kennen als Mal'achîm naar de gelijkenis van Satan, als hemelsche machten in hun hart Jahwe en den vrome vijandig, bij wie de zondaar soms schuts zoekt tegen Jahwe, maar die tegen God niet vermogen en niet helpen kunnen waar zij willen, maar eerbiedig hun opwachting komen maken voor Hem, die de onwilligen tot zijne dienaren maakt.

Om te verklaren het ontstaan en de beteekenis van het Pseudoprofetisme werd, eveneens kort voor de Ballingschap, door een tijdgenoot en geestverwant van Jeremia geschreven 1 Kon. XXII: 19 vgg. Het probleem, dat zich aan dezen schrijver ter oplossing aanbood, was: welke is de oorsprong en beteekenis van dat verschijnsel, dat zich voordoet als een werking van Jahwe's geest en zekere kenteekenen met het ware profetisme gemeen heeft, maar dat toch in zijn wezen en zijn gevolgen daarvan zoo hemelsbreed verschilt? Levende in een tijd, waarin reeds al het booze in de wereld niet meer rechtstreeks van Jahwe werd afgeleid, maar aan de werking van Satanische Mal'achîm werd toegeschreven, moest onze auteur, wilde hij ook dit verschijnsel middellijk terugbrengen tot God, rondzien in den kring der hemelsche heirscharen, om daarin den bewerker van dat Pseudoprofetisme te zoeken. Maar den Satan en de andere Mal'achîm kon hij voor dit zijn doel niet gebruiken: zij waren Jahwe's boden, ja, bewerkers van het kwaad op aarde, maar hun werkkring was toch uitsluitend de wereld des stofs, waarin zij woedden en sloegen en doodden, doch voor de werking in het menschenhart schenen zij ongeschikt: woorden spreken tot de menschen was hunne missie niet. Toch, hij diende voor zijn doel een soortgelijk wezen te hebben als de hemelsche heirscharen, een wezen, dat echter hierin van hen verschilde, dat het de kenmerken van het profetisme bewerken kon. Daarom den geest der profetie werd, als persoon gedacht, een plaats aangewezen in het hemelsche heirleger — want dáár was de plaats, waar alle machten gevonden werden, die in Jahwe's naam het kwade werkten op aarde.

De onderstellingen, waarvan dit bericht uitgaat, zijn dezelfde als in het boek Job: de hemelsche heirscharen zijn geworden

Jahwe's Mal'achim. Op de vraag van Jahwe, wie hunner zijne plannen met Achab volvoeren zal, zijn zij allen bereid; van ieder hunner wordt ondersteld, dat hij voor zulk een missie op aarde te gebruiken is. Doch verder is het ook hier opmerkelijk, dat de zaak, waartoe een hunner geroepen zal worden, tot de categorie der bezoekingen behoort, nl. om Achab te doen vallen. Om tot de echte Jahweprofeten het godswoord der waarheid te spreken, daartoe worden de heirscharen niet gebruikt; doch waar logen en bedrog gesproken moet worden, waar een verleider en verzoeker noodig is, daar worden hun diensten gevraagd [1]).

Doch naast die onderstellingen, die heenwijzen naar het bestaande geloof, merken wij ook iets op, dat wat voor de toekomst belooft. Ik bedoel dit. Voor het eerst is hier met den geest een element in het heir des hemels opgenomen, dat ja wel opgenomen is, omdat het in den werkkring der demonische Mal'achîm moest treden, maar dat toch op den duur een gansche omwenteling moest brengen in die hemelsche vergadering. Die geest der profetie, hoe boos ook zijne werken zijn, is toch van beteren huize dan de B'né Elohîm. Werd hij tijdelijk, om in hun slechte werken te deelen, in hunne gelederen ingelijfd, het kon niet uitblijven of die geest, eens in hun midden aanwezig, moest reinigend en heiligend werken en straks het heir des hemels met een ander oog doen aanschouwen, waar de afstammelingen van de goden der volken broederlijk vereenigd waren met een kracht, die uit Jahwe was. Het boek Job had in het heir des hemels, door een Satan met name te noemen, een zondebok aangewezen — deze auteur plaatst een reinigend element in hun midden; zietdaar twee machten, die de angelologie op de baan der ontwikkeling moesten voorwaarts drijven, al voorzagen de auteurs van Job en van 1 Kon. XXII de verreikende gevolgen hunner wijzigingen, de consequentiën hunner nieuwe stellingen nog niet.

De profeet Ezechiël, die waarschijnlijk het boek Job nog niet gelezen had, ofschoon het wel in zijne dagen bestond [2]), vertegenwoordigt in de angelologie een standpunt, dat weer van eenigszins meer ontwikkeling getuigt. Vooral moet hier Ezech. IX: 1— X: 7 in aanmerking komen. Daar komen voor zeven

[1]) Een ander auteur uit deze dagen onderscheidt den boozen geest als een Ruach " מֵאֵת van den gewonen Ruach Jahwe (1 Sam. XVI : 14).

[2]) Dr. Matthes, a. w. I bl. 187 v.

mannen, die Jahwe's oordeel over Jeruzalem moeten voltrekken. Zij worden genoemd פְּקֻדּוֹת הָעִיר, niet zoozeer omdat zij de engelen zijn van Jeruzalem, aan wie het vaste beheer over deze stad is opgedragen, als wel omdat zij door Jahwe geroepen zijn om in 't groote strafgericht Jeruzalem voor hunne rekening te nemen. Welke is nu hunne zending? Zes dezer mannen zijn bestemd om te dooden, de zevende om te teekenen die behouden worden. De groote meerderheid onder hen behoort dus tot de boden des kwaads, maar eigenlijk is de zevende ook niet veel meer dan dat. Immers, zoo weinig is ook deze een engel des mededoogens, dat hij het juist is, die (volgens Ezech. X: 2, 6, 7) geroepen is het vuur te werpen op de stad. Ook hier dus nog zijn ze overwegend boden des kwaads — dooden en verderven is de taak hun opgedragen; Jahwe's zegeningen brengen zij nog tot de menschen niet.

Geen wonder! Het eerste gevolg van het immer meer transcendent wordende godsbegrip moest zijn, dat men terugdeinsde voor de altijd aangenomen meening, dat Jahwe zelf persoonlijk al 't kwaad op aarde werken zou. En bovendien, zocht men in het heir des hemels Jahwe's boden, men vond daar wezens, die door hun oorsprong en karakter beter geschikt waren om boden des verderfs dan om engelen des zegens te zijn. Het was dus natuurlijk, dat Jahwe in de gestalte van Mal'ach Maschchiet in de eerste plaats door de heirscharen geremplaceerd werd. En bij Ezechiël vooral is het niet te ontkennen dat met name de Maschchietîm van Gen. XIX hem bij zijne teekening van de verderfengelen van Jeruzalem voor den geest hebben gestaan: daaraan herinnert de naam „mannen," waardoor zij worden aangeduid, het כְּלִי מַשְׁחֵתוֹ, dat in hunne hand is, zelfs de vermelding dergenen die behouden worden, doet denken aan de geredden uit Sodom; zoowel de Maschchietîm van Gen. XIX: 24 als de *man* van Ezechiël X: 2 verderven door vuur; en eindelijk wordt ook daardoor ons vermoeden, dat Ezechiël hier bij de teekening zijner verderfengelen het oog had op Gen. XIX, bevestigd, dat de profeet ook elders het voorbeeld van Sodom den Jeruzalemmers voorhoudt (XVI: 48—50, 53, 56). — Bij Ezechiël naderen wij zoo langzamerhand het punt, waar de Mal'ach Jahwe door de hemelsche heirscharen vervangen en gene in dezen wordt opgelost. Toch is het bij Ezechiël duidelijk genoeg, dat wij niet in de laatste phase van het oude

Mal'achsgeloof maar in de eerste van de nieuwere Mal'achsbeschouwing ons bevinden. Immers, bij Ezechiël hebben we Maschchietim als geheel van Jahwe afgescheiden wezens, terwijl zelfs op plaatsen als 1 Sam. XXIV: 16 en 2 Kon. XIX: 35, vertegenwoordigende de laatste periode van het oude Mal'achsgeloof, nog van *den* Mal'ach Jahwe wordt gesproken, die zoo weinig een eigenlijk persoon met een eigen leven blijkt te wezen, dat hij eenvoudig voor de hand van Jahwe in de plaats wordt gesteld. Ook is de vermijding van den naam Mal'ach bij Ezechiël een bewijs, dat hij gevoelde niet op den bodem van het oude Malachsgeloof te staan, en te verklaren uit een zekeren schroom om met den naam, waardoor eens de openbaring van Jahwe in de zichtbare wereld werd aangeduid, die hemelsche wezens te benoemen, wier aard en karakter nog geenszins recht op zulke eerenamen gaf.

Was reeds door den schrijver van 1 Kon. XXII: 19 vgg. den profetischen geest een plaats aangewezen in het heir des hemels, Ezechiël gaat hierin nog een schrede verder en maakt den geest, wiens personificeering hij voortzet, niet slechts tot den bewerker der valsche, maar ook tot den bemiddelaar der ware profetie. Wel spreekt, ook volgens hem, Jahwe zelf tot den profeet, maar het is toch de Geest, als hemelsch wezen voorgesteld, die den ziener in de gezichten Gods inleidt en hem het verstaan daarvan gemakkelijk maakt (II: 2; III: 12, 14, 24; VIII: 3; XI: 1a, 5; XXXVII: 1; XLIII: 5). Die geest nu wordt (Ezech. VIII: 2 en 3) als een gestalte van vuur en licht ons voor oogen geplaatst, die hare *hand* uitstrekt om den profeet bij de haren zijns hoofds weg te brengen in de gezichten te Jeruzalem. Blijkt hieruit reeds, hoe Ezechiël ook den geest, door welken Jahwe zijn woord den waren profeten bekend maakt, persoonlijkheid toeschreef; dat hij hem zich dacht als t'huis behoorende onder het heir des hemels, is duidelijk uit Hdst. XL: 2, waar we een persoon aantreffen, die evenals de Maschchietim van Hdst. IX: 1 — X: 7 met den naam *man* wordt aangeduid, maar die, waar zijn gestalte beschreven en zijn werkkring wordt aangewezen, met den geest identisch blijkt te zijn. Zijne gestalte toch is blinkend als koper en zijn werkkring is blijkbaar deze om den profeet rond te leiden in zijn visioen van den idealen tempel. Tegen Hitzig [1], die in dezen man *den*

---

[1]) *Der Prophet Ezechiël*, S. 308.

Mal'ach Jahwe meent te herkennen en zich daartoe beroept op Hdst XLIV: 2 en 5, waar, naar zijn opvatting, Jahwe en de man geidentificeerd worden, beroepen wij ons op Ezech. XLIII: 5 vgg, uit welke pericoop blijkt, dat, als Jahwe zelf tot den profeet spreekt, de man werkeloos naast den hoorder staat. Wat XLIV: 5 betreft, hier spreekt niet de man maar Jahwe, wiens verschijning in vs 4 reeds is gemeld, en schijnt het, dat de spreker van vs. 2, Jahwe genoemd, dezelfde is als de man, van wien alleen in vs 1 sprake is, dan geven wij dien schijn toe, maar doen opmerken, dat bij de gedurige afwisseling van sprekers en de aanhoudende verplaatsing van tooneel een kleine afdwaling in het noemen der sprekende personen zeer aannemelijk is. In elk geval, uit de gansche beschrijving van het visioen blijkt duidelijk het groote onderscheid tusschen Jahwe en „den man" — de laatste, met zijn meetsnoer in de hand, verklaart al metende het gezicht, den idealen tempel; zijn woord is niet veel meer dan het constateeren van allerlei lengten en breedten, terwijl het eigenlijke godswoord met zijn paraenesen en profetieën door Jahwe zelven, in al zijn bovenaardsche heerlijkheid verschijnende, den profeet wordt kond gedaan.

Wij vinden dus bij Ezechiël den geest opgenomen onder de hemelsche heirscharen, niet alleen als leugengeest, in zooverre hij de valsche profeten bewerkt, maar ook als geest der ware profetie. Toch is de onmiddellijke werking van Jahwe in de profeten nog niet prijs gegeven en valt deze gepersonificeerde geest nog lang niet samen met den Mal'ach Jahwe van voorheen. Het is een geest, die niet geacht wordt de drager van het eigenlijke godswoord te zijn. Nog was de schroom niet overwonnen, om onder de B'né Elohîm een bode Gods te plaatsen en te zoeken, die de hoogste werkzaamheid van Jahwe op aarde kon overnemen -- nog verzette zich daartegen de aard van de hemelsche heirscharen, de eenige heerlijkheid, eens toegekend aan den Mal'ach Jahwe en zoo bleef het hoogste, Jahwe's woord, zelfs toen nog aan de B'né Elohîm onthouden, toen toch reeds Jahwe's geest in hun midden opgenomen was. 't Was of het profetisme, op het punt om het hoogste en verhevenste in handen der B'né Elohîm te leggen, nog eens de hand terugtrok en den Ruach Jahwe in hun midden plaatste, ja, maar zonder Jahwe's woord.

Voordat wij verder kunnen gaan in de beschrijving van de ontwikkeling der angelologie onder Israël, moeten wij nog even een blik achter ons slaan. Tot nog toe nl. scheen ons de ontwikkeling van dit leerstuk als in een rechte lijn voort te gaan, maar het spreekt van zelf, dat ook in den boezem van het Jahwisme zelf afwijkingen van die rechte lijn voorkomen, waarvan wij het karakter kortelijk moeten aantoonen.

Toen het Jahwisme zich verhief tot de monotheistische stelling: de goden der volken zijn door Jahwe overwonnen, toen kon die overwinning op tweeërlei wijze worden voorgesteld, die veranderde overtuiging tweeërlei gevolgen hebben. Of men kon zich de gevallen goden als Jahwe's vasallen denken, òf men kon ze zich voorstellen als niet waard om Jahwe's hemel in te treden, als ten ondergang gedoemd. Waren b. v. voor een Jezaja de oude slangengoden tot Serafîm geworden, staande om Jahwe's troon — volgens anderen was de slangengod niet tot gehoorzaamheid gebracht, maar ten ondergang bestemd. Dit laatste standpunt vertegenwoordigt Gen III. De slang, hier ten tooneele gevoerd, heeft zonder twijfel denzelfden oorsprong als de Serafîm van Jezaja; dat blijkt uit de goddelijke kennis haar toegeschreven (vs. 1, 4, 5), uit de profetie van vs. 15, waar op een voortdurenden strijd tusschen het vrouwen- en slangenzaad gewezen wordt, een strijd, die ons in de slang een hooger wezen vermoeden doet. De groote wetenschap der slang wijst ons heen naar die hemelsche wezens, die (vs. 22, verg. vs. 5) ondersteld worden, evenals Jahwe Elohîm, te kennen goed en kwaad. Maar schoon deze slang met de Serafîm den oorsprong gemeen hebbe, het is duidelijk dat deze schrijver haar geen schoone toekomst profeteert: hij spreekt slechts van haar totale nederlaag. Hij ziet in haar natuurlijk geen godheid meer, die met gelijke rechten tegenover Jahwe staat — immers, ook zij behoort tot de *schepselen* van Jahwe Elohîm (vs. 1) — maar hij beschouwt haar als een, wel door Jahwe geschapen, maar toch Jahwe vijandig wezen, dat de menschenharten van hem vervreemdt en waarvoor dan ook z. i. geen betere toekomst kan zijn weggelegd. Wij zien dus in den schrijver van dit verhaal slechts tot op zekere hoogte een geestverwant van Jezaja: beiden achten ze de slangengoden aan Jahwe onderworpen, doch terwijl de een ze zich denkt als hulde bewijzende aan Jahwe, ziet de ander ze met Jahwe's vloek beladen, eindelijk door den mensch vertreden, dien ze eens hadden verleid.

Zulk een beschouwing van de oude, nu aan Jahwe onderworpen goden, lag te zeer voor de hand, dan dat ze niet lang de ontwikkeling der eigenlijke angelologie zou hebben tegengehouden en zich niet geruimen tijd naast een meer gunstige beschouwing der hemelsche wezens zou hebben gehandhaafd. Want het is niet in Gen. III alleen, dat wij die beschouwing aantreffen, ook in Gen. VI : 1 vgg. schijnt oorspronkelijk den B'né Elohîm een dergelijke straf als der slang te zijn toegeschreven, terwijl ook het boek Job hier en daar van onderstellingen uitgaat, die bewijzen, dat er verhalen bestonden van getemde en gekluisterde hoogere machten, waardoor eigenlijk elke gedachte aan hulde en ootmoedige dienstbaarheid uitgesloten wordt (Job XXVI: 13; XXXVIII: 31).

Deze zienswijze wordt evenwel, naar wij zagen, niet gedeeld door die schrijvers en profeten, bij wie wij de ontwikkeling der angelologie vóór de Ballingschap hebben nagegaan. Zelfs de schrijver der Jobeïde, schoon hij die voorstelling hier en daar laat doorschemeren, kent haar maar deelt en bevordert haar niet. Doch toen de tijd der Ballingschap was aangebroken, schijnt deze meening hoe langer hoe meer bijval te hebben gevonden. De exilische profeten, in plaats van het leerstuk der angelologie verder te brengen, spreken slechts van strafgerichten over de heirscharen, of dreigen ze met vernedering en dood (Jez. XXIV : 21; XXXIV : 4; XIV : 12; Psalm LXXXII : 7). [1]) Vanwaar die plotselinge stilstand, ja in zekeren zin teruggang in de ontwikkeling der angelologie, die bij Ezechiël reeds zulk een betrekkelijke uitgebreidheid gekregen had? Wij meenen daarvan de oorzaak te moeten zoeken in de veranderde tijdsomstandigheden. Van den beginne af waren de hemelsche heirscharen, ook toen zij van den rang van goden waren afgedaald, toch, naar de voorstelling der profeten, in zekere betrekking blijven staan tot de volken, die ze eens als goden hadden beheerscht. Zij werden beschouwd als Jahwe's vasallen, door welke hij de natieën bestuurde, en die hij, naar de uitdrukking van Deuteronomium, aan die volken had toegedeeld. Zoo lang nu Israël een zekere mate van macht, van vrijheid en zelfstandigheid genoot, kon men vrede

---

[1]) Over de tijdsbepaling der genoemde profetiën, zie Kuenen *H. k. O.* II. bl. 144—157. Als product uit den tijd der Ballingschap laat zich ook Psalm LXXXII, ook wat zijn angelologie betreft, het best verklaren.

hebben met de B'né Elohîm en geloofd, dat zij hun plicht deden als Jahwe's vasallen — ja, zelfs met de onheilen, die door 's vijande hand Israël troffen, konden de profeten vrede hebben, daar zij ze beschouwden als Jahwe's rechtvaardige strafgerichten door de vreemde volken voltrokken; maar toen eenmaal de groote slag was gevallen en de vrome Jahwedienaars met de ontrouwen en afvalligen moesten uitgaan in het land der ballingschap, toen werd het moeilijker om in de werken der demonische B'né Elohîm nog met den schrijver der Jobeïde niets dan Jahwe's last te zien; toen werd het lijden der vromen een raadsel, hetwelk de Deutero-Jezaja trachtte op te lossen door het te verklaren uit het doel: de verbetering der boozen, maar waarvan anderen den sleutel meenden te vinden in de Jahwe vijandige gezindheid der hemelsche machten, die den rampspoed hadden bewerkt. Het stond vast: de vreemde volken met hunne koningen stonden in betrekking met de B'né Elohîm — de vraag was maar: waren de vijandelijkheden, waartoe de B'né Elohîm hun ondergeschikten aandreven, of die ze althans niet verhinderden, door Jahwe gewild of tegen Jahwe gericht? Het eerste hadden de profeten voor de Ballingschap geleerd en de Jobeïde had daarmede ingestemd — doch toen in de Ballingschap de trouwe Jahwedienaars het rampzalig lot der vromen overdachten en de vraag: van waar dat onverdiende lijden? met telkens grooter kracht zich opdrong aan hun geest, moest de laatste meening meer ingang bij hen vinden en den loop van zaken beter schijnen te verklaren. Vandaar dat in dezen tijd van angst en smart het oog der Jahwedienaars met toornigen blik de B'né Elohîm aanschouwde, die als rebellen en afvalligen werden beschreven, voor welke men niets dan dreigementen, ja zelfs profetieën des doods over had.

De tijd des exiels is voor de angelologie een tijd van stilstand. De tijdsomstandigheden moesten veranderen, voor de draad der ontwikkeling van dit leerstuk, bij Ezechiël afgebroken, weêr opgenomen werd.

Doch zag men ook in deze dagen met een wantrouwend oog de B'né Elohîm aan, zoodat men ze als Jahwe's dienaren moeilijk op den voorgrond plaatsen kon, van den anderen kant was de ontwikkeling der angelologie al te ver gevorderd, dan dat men op den duur er buiten kon. Want men had ze noodig, althans hoe langer hoe meer kreeg men er behoefte aan. Het

godsbegrip was te verheven geworden, dan dat men zich Jahwe nog denken kon gansch onmiddellijk werkende in den mensch en in de wereld, en bovendien de Geest was, door zijn opname in het heir des hemels, reeds te zeer persoon geworden, dan dat men tot een vroeger standpunt terug kon keeren. De eerste geschriften, die we dan nu ook op onzen weg ontmoeten, spreken van de B'né Elohîm geen woord, maar toch is het duidelijk dat ze zoeken naar en behoefte hebben aan een zekeren band tusschen hemel en aarde, tusschen God en mensch. Lezen wij b. v. de profetieën van den in de Ballingschap levenden Deutero-Jezaja, dan ontwaren we, dat, schoon er niet aan gedacht wordt onder de B'né Elohîm Jahwe's boden te zoeken, toch in zooverre de angelologie ook bij dezen schrijver door blijft werken, dat de Ruach hier, niet slechts als een adem Gods, maar als een zelfstandige kracht, als een soort goddelijk medium gedacht wordt, waardoor Jahwe's werkzaamheid in de wereld „vermittelt" wordt. Het is niet meer als bij de oudere profeten alleen de werking van Jahwe in de menschenharten, maar elke werkzaamheid Gods ook in de stoffelijke wereld, die aan den Ruach wordt toegeschreven, een bewijs, dat men al zoo gewoon was aan bemiddelende tusschenwezens te denken, dat, toen de B'né Elohîm als Jahwe's boden tijdelijk werden op zijde geschoven, de werkkring van den Ruach zoo moest worden uitgebreid, dat deze als 't ware hun functiën overnam. Gelijk een tijdgenoot van Deutero-Jezaja spreekt van den Geest, die over de wateren zweeft (Gen. I : 2), zoo gewaagt ook onze auteur van den Ruach Jahwe, als het principe van wereldschepping en wereldbestuur, wiens raadsman is Jahwe en van wien gezegd wordt, dat hij raad houdt met Jahwe om alzoo verstand te krijgen en te leeren het pad des rechts (XL : 12 – 14). In plaats van den hemelraad der B'né Elohîm is hier eenvoudig de Ruach getreden als uitvoerder van Jahwe's wil en woord. Het is ook de Ruach, die Israël na de omzwerving bracht in de rust (LXIII : 14), die de banier opricht tegen den vijand, die als een woedende stroom komt aanbruischen (LIX : 19) — het is, i. e. w. de Ruach, die, na reeds vroeger een zekere zelfstandigheid te hebben verkregen, hier tot het eenig medium tusschen Jahwe en de wereld wordt gemaakt. Deze gewijzigde beteekenis van den Ruach, dat hij door Jahwe bij 't gansche wereldbestuur gebruikt wordt, vinden wij ook in eenige gelijktijdige of eenigszins jongere geschriften weder (Gen. I : 2;

Ps. CIV : 30; CXXXIX : 7; Job XXXIII : 4; Zach. IV : 6) en is ons een bewijs van de behoefte, die Israël begon te gevoelen aan tusschenwezens tusschen hemel en aard. Waren voor een tijd althans de B'né Elohîm van het tooneel verdwenen, de Ruach Jahwe moest daarom des te meer op den voorgrond treden en doen, wat den B'né Elohîm niet meer werd toevertrouwd. — Ook uit het feit, dat bij Deutero-Jezaja voor het eerst de profeten Jahwe's Mal'achim worden genoemd, leiden wij deze gevolgtrekkingen af: 1°. dat men voorloopig niet meer, als in het boek Job, de Mal'achîm onder de B'né Elohîm wilde zoeken, en 2°. dat datgene, wat in den profeet werkte en woonde, d. i. de Ruach, niet meer als vroeger louter als een werking van Jahwe, maar als een zelfstandig goddelijk iets gedacht werd.

Wij slaan thans het zoogenaamde Boek der Oorsprongen op en vragen, hoe de priesterlijke auteur van dit geschrift, dat allerwaarschijnlijkst in den exilischen tijd t'huis behoort, zich plaatst tegenover de engelenleer. En het antwoord moet luiden: deze schrijver spreekt van engelen ganschelijk niet. En op zijn standpunt volkomen natuurlijk. Den Mal'ach Jahwe, zooals die door de oudere profetische historiografen als Jahwe's manifestatie op aard werd voorgesteld, kon hij bij zijn meer verheven godsbegrip niet meer plaatsen, en waar hij een enkele maal van den Mal'ach Maschchiet nog gewaagt, is die geheel tot beeldspraak afgedaald. De engelen, zooals die voorkomen bij Ezechiël, had hij niet noodig voor zijn doel. Het kwam er bij hem op aan, Gods openbaringswerk in zijn verschillende stadiën te beschrijven en daardoor aan de *Wet*, als aan Gods eigen woord, die sanctie te geven, die haar, naar zijne meening, toekwam. Al wat hij God in dit zijn boek laat spreken, heeft betrekking op de Wet. Zoo sober mogelijk, maar in zijn soberheid juist zoo indrukwekkend en plechtig, verhaalt hij al wat God van de vroegste tijden af aan, van zijn wil en raad had kond gedaan, om voor alle tijden te blijven. Dat Godswoord moest natuurlijk, om onfeilbaar, vast en zeker te zijn, God zelf hebben gesproken — daarom bij de afkondiging van dat woord kon hij aan geen bemiddeling van engelen, zelfs niet aan een bemiddeling van den Ruach denken. Wel was deze schrijver een kind van zijn tijd — maar juist omdat hij dat was, omdat ook hij den afstand tusschen God en wereld zoo groot mogelijk maakte en Elohîms openbaringen zooveel mogelijk beperkte, om niet te kort te doen aan het buiten-

gewone daarvan, juist daarom moest er hem en al zijn geestverwanten zeer veel aan gelegen zijn om toch iets te hebben, dat als eigen woord van God tot de vromen van ouden tijd was gesproken, en dat was — de Wet. God werd hoe langer hoe meer ver verwijderd gedacht van de aarde; zijn levend woord was niet meer zoo dicht bij de menschenwereld — maar juist daarom, omdat die klove al dieper en dieper werd en, door het tijdelijk op den achtergrond raken der B'né Elohîm, al grooter de afstand werd van hemel en aarde, juist daarom moest Gods overgeleverd woord uit oude tijden onwankelbaar vaststaan, en door Gods eigen mond onmiddellijk zijn afgekondigd, het woord der Wet. Het B d. O. gaat dus nog verder dan Deutero-Jezaja in de afwijzing der engelenleer. Beiden erkennen: God spreekt *in onze dagen niet onmiddellijk* meer tot den mensch. Beiden zwijgen van engelen als van tusschenwezens tusschen hemel en aard. Maar dan ook scheiden zich hunne wegen. De profeet gelooft aan een voortdurend rapport van God en den mensch: hij ziet in den gepersonificeerden Ruach een middenwezen, dat als 't ware de deur openhoudt voor den terugkeer der angelologie; de priester ziet alleen naar de oudheid henen; het gezag der oudheid voert hij in godsdienstzaken in; toen had God enkele malen den godsmannen zich geopenbaard, en zijn woord en wet eens voor goed persoonlijk afgekondigd, zoodat er volgens dezen schrijver ook geen verdere manifestaties Gods noodig waren voor den mensch. Op dit standpunt, waarbij men God om zoo te zeggen in den hemel liet, had men natuurlijk geen engelen noodig: het eens door God gesproken woord was de band, die hemel en aarde voor alle tijden verbond.

Treffen wij in de Babylonische Ballingschap twee richtingen aan, waarvan de eene, de profetische, zich een voortdurend verband tusschen God en menschen dacht door bemiddeling van den Ruach, terwijl de andere, de wettische of priesterlijke, alleen in de eens gegeven en geschreven wet dien band meende te vinden, — die beide richtingen bleven ook na de Ballingschap bestaan. Maar het is duidelijk, dat alleen bij de eerste de angelologie het rechte leven en de rechte ontwikkeling kon vinden, die door tijdelijke omstandigheden alleen verhinderd werd terstond dat leerstuk verder voort te zetten, daar de laatste uit den aard der zaak, als steunende alleen op de traditie, geen hemelsche tusschenpersonen, geen engelen noodig had.

Het is dan ook een profeet, die den afgebroken draad weer opneemt en verder voortspint. Wij bedoelen den naexilischen Zacharia (Hdst. I—VIII). Bij 't ophouden van Israëls beproevingstijd moest ook het wantrouwen tegen de hemelsche heirscharen wijken, en van daar, dat deze profeet hen niet slechts met den naam van Mal'achîm vereert, maar ook hen niet meer zoo uitsluitend tot werkers van het kwade maakt.

Vooreerst is de Geest hier meer dan elders als een den anderen gelijksoortig wezen onder de hemelsch heirscharen opgenomen. Vóór de B. B. stond de Ruach nog altijd, zoowel wat zijn werkkring als wat zijn wezen betrof, eenigszins geïsoleerd: hij was *onder* de heirscharen, maar het bleek toch altijd, dat hij niet *van* hen was. Bij Zacharia is dat zoo niet meer; wel is hij meer en hooger dan de anderen, maar toch staan ze elkander in dezelfde zending bij, waaruit schijnt te volgen, dat zij met denzelfden ijver voor Jahwe's zaak zijn bezield [1]). Als wij Zach. II: 7, (Stat. vert. vs. 3) en III : 4 inzien, dan is het duidelijk: de overige hemelsche wezens mogen nog niet denzelfden rang innemen als de Mal'ach Ruach, maar specifiek verschil is er tusschen hen niet meer. De anderen zijn des Ruachs gehoorzame dienaren; het reinigingsproces heeft volledig plaats gehad, zoodat zij nu zelfs kunnen optreden als reinigers van den met zonden beladenen hoogepriester Jozua.

Hiermede staat in verband de meer geïsoleerde positie, die nu de Satan inneemt in het midden der hemelsche wezens (III : 1 vgg). Vroeger, zagen wij, was hij de repraesentant van al de B'né Elohîm, doch sedert de Ruach in hun midden werd opgenomen en zij al meer en meer in de plaats van Jahwe's oude Mal'achîm moesten treden, ging er van den Ruach een reinigende kracht tot de anderen uit, en — de Satan bleef meer en meer alleen met zijn boosheid staan. Zijn eigenlijk wezen is niet veranderd; gelijk vroeger is hij nog de aanbrenger van het kwade en de beschuldiger, die zich in de straf en de bezoeking verblijdt, maar zijne verhouding tot Jahwe is veranderd en zijne verhouding tot zijne hemelsche ambtgenooten nog meer. Bij Zacharia althans komt Satan meer en meer tegenover Jahwe te staan, en schoon hij niet in openbaren opstand is tegen hem, toch Jahwe's

[1]) Verg. Psalm CIII : 20, waar van de hemelsche Gibborîm wordt gezegd, dat zij Jahwe's woord doen en de stem zijns woords gehoorzamen.

vloek achtervolgt hem reeds (vs. 2). Ja, zóó groot is de afstand tusschen hem en de andere hemellingen geworden, dat, terwijl hij zich opmaakt om Jozua in al zijn zonden ten toon te stellen, de andere Mal'achîm zich aangorden om den hoogepriester van zijne schande te ontdoen en hem te reinigen (verg. Psalm CIX : 6).

Wat nu verder betreft den tot Mal'ach geworden Ruach — het is duidelijk dat wij bij Zacharia van dit leerstuk een latere phase vinden dan bij Ezechiël. Bij Ezechiël was de Ruach, naar wij zagen, wel tot persoon geworden, maar het eigenlijke godswoord sprak hij niet; hij was degene, die den profeet inleidde in de gezichten van Jahwe, doch daarnevens lazen we telkens van verschijningen van Jahwe zelven, waarbij het godswoord den ziener werd onthuld, terwijl de »man", d. i. de gepersonificeerde Ruach, eenvoudig toehoorder was. Bij Zacharia is het ook wel, zooals Trip zegt [1]) „eine Personification des Geistes Gottes, der dem Propheten das Auge zum Schauen öffnet" — doch zijn werkkring is daardoor toch niet volledig uitgedrukt, want hij spreekt ook zelf als tusschenpersoon tusschen Jahwe en den profeet het woord Gods, zooals vooral uit Hdst. I: 12—14 blijkt. Het "נאם is gedurig op zijne lippen (II : 9—11 ; III: 9, 10). i. e. w., terwijl bij Ezechiël de tot persoon geworden Ruach nog geen drager is van het echte godswoord, is hij dat bij Zacharia wel en valt hij dus, wat zijn werkkring betreft, met den Mal'ach Jahwe van vroeger samen. — Dit onderscheid in de beschouwingswijze dezer beide profeten valt nog meer in het oog door deze opmerking: bij Ezechiël komt in het visioen van den idealen tempel (XL—XLVIII), gedurig een soort van engel voor, die echter slechts met den naam „man" wordt aangeduid, een engel, die den last heeft den profeet rond te leiden in het hem te beurt vallende gezicht en hem door het meten van allerlei hoogten en breedten het gezicht verklaren moet. Die meetengel, wij zagen het, is bij Ezechiël dezelfde als de gepersonificeerde geest. Nu komt in een der gezichten van Zacharia (II : 5, Stat. vert. vs 1) ook zulk een man met een meetsnoer voor, doch bij Zacharia valt deze man zoo weinig met den gepersonificeerden geest samen, dat de engel, die tot den profeet spreekt, *daarnevens* voorkomt, evenals de andere engelen ook. Blijkbaar behoort deze bij Zacharia niet meer tot de hemelsche wezens en is hij, even als de ruiters en

---

[1]) *Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des A. T.* S. 164.

paarden van Hdst. I: 7 vgg., niets anders dan eene tot de inkleeding behoorende dichterlijke figuur. Zoover was de angelologie bij Zacharia dus vooruitgegaan, dat hij, schoon in de richting van Ezechiël voortgaande, toch Ezechiëls engelen niet meer als zoodanig herkennen kon.

Troffen wij bij Zacharia een engel aan als tusschenpersoon tusschen Jahwe en de profeten, in het boek Daniël zien wij de engelen optreden in al hun macht en majesteit. Hier vinden wij het eerst de eigenlijke *handelende* goede engelen, die niet slechts het woord van Jahwe spreken, maar ingrijpen in het lot der menschen en de„ Vermittler" zijn van Jahwe's voor de vromen zorgende Voorzienigheid. Het is een engel, die de jongelingen in den vurigen oven bewaart (III: 25 vgg.) — een engel, die tot Daniël in den leeuwenkuil wordt nedergezonden, om hem te behoeden in het midden der verscheurende dieren.

Komt elders, zelfs nog bij Zacharia, de sprekende Jahwe naast den sprekenden engel voor, in dit boek spreekt Jahwe zelf nooit meer rechtstreeks tot zijne uitverkorenen; de engelen zijn hier geheel en in alles de tusschenpersonen tusschen hemel en aarde. De engelen worden door Jahwe toegesproken, de menschen niet meer (VIII :16); zij zijn de verklaarders der gezichten, maar ook der Schrift (VIII: 17 vgg.; IX: 21 vgg.; X: 20 vgg.). De engelen zijn hoog verhevene, van goddelijken glans schitterende wezens geworden (X: 5 vgg.), en was het vroeger de heerlijkheid van Jahwe zelven, die den ziener de vrees om 't hart deed slaan, thans doen de angelophanieën niet onder voor de theophanieën van voorheen (VIII: 17; X: 7 vgg.). Jahwe is nu zoo hoog verheven geworden, dat hij zich niet alleen niet zelf meer openbaart aan de menschen, maar dat zelfs zijne dienaren, als zij tot de menschen komen, zoo schitteren van bovenaardsche heerlijkheid, dat de sterveling ter nauwernood hun aanblik verdragen kan.

Reeds vroeger hadden wij gelegenheid om optemerken, hoe er langzamerhand een rangordening in 't Engelenheir begon te komen en ook hoe in den oorsprong van het engelengeloof onder Israël de leer van verschillende schutsengelen voor de onderscheiden volken als in kiem verscholen lag. Welnu, bij Daniël zien wij die zwakke beginselen van vroeger tot meerdere rijpheid gekomen. Kennelijk wordt onderscheid gemaakt tusschen de eenvoudige engelen van Dan. III: 25 en VI: 23 aan den eenen en de angelophanieën van Hoofdst. VIII: 15, IX: 21 en X: 5 aan

den anderen kant. De hoofdengelen dragen den naam van „eerste vorsten". Aan hunne handen is het wereldbestuur zelfs toevertrouwd. Elk land heeft zijn Engel. Michaël, een van de eerste vorsten, (X: 12) wordt genoemd als diegene, die „over de kinderen uws volks (van Israël) staat". De strijd der natiën wordt beschreven als een onderling twisten van de schutsengelen der volken. Dan. X: 13 leert ons, dat de vorst van het koninkrijk van Perzië bestreden werd door een anderen hemelvorst, die straks, door Michaël geholpen en afgelost, gelegenheid krijgt om Daniël te antwoorden op zijne bede. In dat antwoord verklaart hij (X: 20) straks te zullen wederkeeren tot den strijd met den schutsengel van Perzië, om daarna den vorst van Javan (Griekenland) te weerstaan. Het wereldbestuur is dus geheel in handen der engelen gekomen, de wereldgeschiedenis geworden een strijd der engelen onderling. Niet meer als vroeger is het een strijd van Jahwe met oproerige vasallen; deze is te hoog verheven om zich direct te bemoeien met het lot der wereld — zelfs Israël wordt in den grooten strijd door engelen vertegenwoordigd — maar door dien strijd wordt Jahwe's raad volbracht, zijn wil vervuld, daar hij niet partij in den strijd, maar Heer over de strijdenden is, die van weerskanten hem onderworpen zijn.

Nog doen we opmerken, dat in het boek Daniël de engelen voor het eerst eigennamen dragen (Michaël, Gabriël) en dus dat nauwkeurig onderscheiden van de engelen begint op te komen naar hun werkkring en karakter, waardoor zulk een uitgestrekt veld werd geopend voor allerlei spitsvondige definitiën en onderscheidingen, waarmede de latere joodsche theologie zich mocht aftobben, maar die voor ons, voor de geschiedenis van het godsdienstig denken geen waarde hebben dan als curiosa theologica.

Nu wij de ontwikkeling der angelologie tot dusverre hebben gevolgd, wordt het tijd iets te zeggen van den invloed daarop van het Parsisme. M. i. wordt die invloed wel eens te hoog, veel te hoog aangeslagen. Uit onze verhandeling blijkt, dunkt mij, dat de angelologie van Israël uit de ontwikkeling van Israëls godsdienst zelf genoegzaam verklaard wordt, dat zij door een bepaalde behoefte van het godsdienstig denken werd in het leven geroepen en zich geleidelijk ontwikkeld heeft. Nu is het zeer wel mogelijk, dat de nieuwe vlucht, die de ontwikkeling van dit leerstuk na de B. B. genomen heeft, in verband met de veranderde tijdsomstandigheden, voor een deel moet worden toe-

geschreven aan de kennismaking met het Parsisme, doch ook zonder dat, dunkt ons, had die ontwikkeling, misschien een ietwat langzamer, maar toch gelijksoortig verloop moeten nemen. Als we dan ook de zaak van naderbij bezien, ontdekken we, dat het meestal ondergeschikte punten zijn, waar wij van dien Parsistischen invloed iets bemerken. Wat vooreerst den Satan betreft, het is mogelijk, dat dit wezen, zooals het bij Zacharia voorkomt, den invloed van een Anro-mainyus heeft ondervonden, wiens trekken hij langzamerhand begint te vertoonen en wiens plaats hij begint in te nemen, maar — bewijsbaar is het niet. In elk geval: Satan is uit het Jahwisme geboren en hij is niets anders geworden, dan wat hij uit kracht zijner natuur, in verband met de omgekeerde ontwikkeling zijner medehemellingen, worden moest. — Wat verder de leer der schutsengelen aangaat, zooals we die aantreffen in het boek Daniël, zij schijnt mij toe zulk een natuurlijke voortzetting te zijn van de oorspronkelijke beschouwing der B'né Elohîm, dat ik ook hierbij niet te veel aan vreemden invloed toeschrijven kan. Maar dan de rangordening en het heilige zevental? Van beide vinden we de eerste beginselen bij Ezechiël, bij wien wij (Hdst. IX) zeven verderfengelen aantreffen, van welke de eene, wat zijn werkkring betreft, iets boven de anderen schijnt voor te hebben. Het is er echter verre af, dat wij hier het zevental aartsengelen reeds zouden hebben, daar ze slechts tijdelijk ter voltrekking van het strafgericht aan Jeruzalem van de anderen afgezonderd zijn. Het zevental, van ouds in Israël heilig, kan niet bevreemden bij dezen in getallensymboliek zoo groot behagen scheppenden profeet. Wanneer we nu verder bij Zacharia in dien zin een rangordening aantreffen, dat de Mal'ach, die tot hen spreekt, overal als de eerste genoemd wordt, wien de anderen gehoorzamen, dan achten wij dit in den aard der zaak gelegen, daar deze Mal'ach de personificatie van den Ruach is, die van den beginne af een eenigszins bijzondere plaats in 't hemelheir innam en als plaatsvervanger van den ouden Mal'ach Jahwe van zelf boven de overigen uitsteken moest. Wanneer wij evenwel zien, hoe het zevental, dat bij Zacharia voorkomt (IV: 11), met den naam van „heilige wachters" genoemd wordt (naar de tekstverandering van Dr. Kohut, die voorslaat עִירֵי in plaats van עֵינֵי te lezen) dan schijnt deze qualificatie ons naar de zeven perzische Amesha-çpênta's heen te wijzen, die als de niet slapende heiligen tot hoofd heb-

ben Ahura-Mazda, den wachter κατ' ἐξοχήν. Onder dien naam komen de engelen ook gedurig in 't boek Daniël voor. En als wij nu straks in datzelfde boek Daniël die heilige wachters eigennamen zien dragen, dan willen wij het Dr. Kohut gaarne toegeven, dat die individualiseering van de verschillende engelen, zoodat zij een eigen van anderen onderscheiden karakter beginnen te vertoonen, uit het Parsisme genomen is. Volgens dezen geleerde zou o. a. Michaël overeenkomen met den Parsistischen Amesha-çpênta Vohumanô en Gabriël met den genius Çraoshô [1].

Doch genoeg: enkele attributen en de namen bovenal mogen de joodsche engelen van Perzië hebben ontvangen, hun oorsprong ligt toch in Israël. Een juiste historische waarheid ligt in het Talmudische woord: „de *namen* der engelen kwamen met hen (de joden) uit Babel" — doch de oorsprong, de ontwikkeling der engelenleer laat zich verklaren uit Israël zelf.

Hebben wij de ontwikkeling der angelologie na de B. B. tot dusverre nagegaan, thans doet zich de vraag aan ons voor, of alle richtingen in den boezem van het Judaïsme aan die ontwikkeling deelnamen en in hoeverre zij instemden met wat door velen van de engelen werd geleerd? En het antwoord moet luiden: niet overal vonden de engelen zulk een gunstige opname en zulk een omvangrijken werkkring als b. v. bij den auteur van Daniël. De priesterlijke richting in het Judaïsme, die in de eens geschreven wet den eenigen band tusschen God en mensch erkende en de chokma, die niet door voortdurende ingeving van boven, maar door zelfstandig nadenken de waarheid zocht te vinden, zij konden geen belang bij, wel afkeer hebben van de angelologie, die uit haren aard haar warmste aanhangers en vrienden moest vinden onder de apocalyptici, die niet tevreden met het eens geschreven woord en aan 't kalme nadenken vreemd, hoe langer hoe meer de engelen noodig hadden als middelaars tusschen God en mensch.

Laat ons eerst de chokma naar haar standpunt in deze kwestie vragen! De eerste, tot wien wij gaan, is de wijze, door wien, misschien ± 400 v. Chr., de reden van Elihu opgesteld en in het boek Job zijn ingelascht. Deze schrijver onderstelt (Job XXXIII: 22—24) het bestaan van Mal'achîm, maar staat in dit

---

[1]) *Die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, S. 20—33.

opzicht nog geheel op het standpunt van zijn voorganger, wiens werk hij aanvult, dat ze bij hem haast uitsluitend engelen des kwaads zijn (מְמִתִים). Evenwel — hierin gaat hij boven dezen uit en toont hij in een latere phase van de ontwikkeling der angelologie te leven, dat hij onderstelt, dat er onder die מְמִתִים een middelaar, een מַלְאָךְ מֵלִיץ kan worden gevonden, om den mensch bekend te maken, wat hem goed is. Het is echter een zeldzaamheid, als de mensch zulk eenen vindt, want zulk een Melitz is als een op de duizend [1]). De bedoeling van den schrijver is: bij de engelen des doods gekomen, is er voor den lijder weinig hoop, want op de duizend is maar één, die een Mal'ach Melitz wil zijn. — Deze auteur heeft dus wel de engelen aangenomen — ook toont hij te leven in een tijd, waarin reeds goede engelen gedacht werden den mensch op aarde te geleiden, maar toch staat hij in dezen zin nog op 't oude standpunt, dat zijne engelen hun oorsprong niet kunnen verloochenen en wel ras bereid tot dooden, maar tot redden langzaam zijn. Ook ziet men licht, hoe de angelologie bij dezen schrijver geen integreerend deel zijner theologie is en er als 't ware boven op ligt, zoodat zij uit de denkwijze van Elihu gemakkelijk kan worden weggenomen, zonder schade voor 't geheel. Immers, het doel des schrijvers in deze pericoop (vs. 12—30) is aan te wijzen, hoe God tot den mensch spreekt, om hem te bekeeren, in droomen en in doodsgevaren: evenals een droom hem op den rechten weg kan helpen, zoo ook het doodsgevaar, waarin hij verkeert. Wordt dit laatste nu voorgesteld door Mal'achîm, met de bemerking, dat het een enkelen keer een Mal'ach Melitz kan zijn, dan volgt hieruit, dat de engelen niets zijn dan het gepersonificeerde doodsgevaar. De schrijver neemt dus aan een invloed van boven op den mensch, doch slechts in zooverre als iedere droom en ieder doodsgevaar een waarschuwing van boven is; hij moge dus de engelenleer onderstellen, maar hij heeft er slechts een zeer ondergeschikte plaats voor in zijn systeem.

Een ander vertegenwoordiger der na-exilische Chokma is de Prediker. Dit geschrift, waarschijnlijk uit het laatst der 3de eeuw a. C., staat, wat de angelologie betreft, geheel op het standpunt

---

[1]) Deze uitdrukking beteekent niet, zooals Trip wil, „ein überaus treffliches Wesen," maar met Dr. Matthes, a. w. II, bl. 480—482, meenen wij dat „één uit duizend" hier bedoeld is in den zin van Pred. VII: 28, waar we lezen, dat één op de duizend menschen misschien wijs is.

van Maleachi, daar ook de Prediker, evenals die priesterlijke profeet, den *priester* met den naam van Mal'ach vereert (V : 5). Alleen reeds deze benaming duidt m. i. aan, dat hij geen hemelsche wezens als Jahwe's boden erkende en niet wilde weten van een voortdurend rapport, waarin de aarde met den hemel stond. Een schrijver als deze, die zoo geheel leefde in de wereld der feiten, die zoo weinig hoop op de toekomst toonde te hebben en bij de beschouwing der werkelijkheid zoo weinig door profetische gedachten werd gedragen, kon moeielijk hart hebben voor een leer, die zoozeer buiten den kring der dagelijksche ervaring omging. Integendeel, het is zeer natuurlijk, dat ook deze wijze, waar hij een godswoord in de wereld aanneemt, dat alleen in het ver verleden zocht en den priester, als den drager der traditie, tot Jahwe's Mal'ach maakt. De Prediker behoefde niet te loochenen en loochende ook niet, dat er mededeeling was van den hemel aan de aarde, maar als de vraag was, aan welke zijde de Chokma zich zou scharen, aan de zijde van hen, die aan voortdurende openbaringen geloofden, of aan die der priesters, die gelijk de natuur, zoo ook den godsdienst eens voor goed achtten vastgesteld, dan kon er geen twijfel zijn of de Chokma zou den godsdienst alleen in den laatsten vorm erkennen, en van daar dat ook de Prediker, als consequent vertegenwoordiger der Chokma, de hemelsche Mal'achîm stilzwijgend voorbijgaat en op het oude standpunt, waarop de priester Mal'ach Jahwe heette, bleef staan,

Schoon niet alle beoefenaars der Chokma zoo uitsluitend waren en zoo consequent als de Prediker — toch zijn ze allen in hun verhouding tot de steeds meer zich ontwikkelende angelologie behoudsmannen, vertegenwoordigers van een vroeger standpunt dier leer dan door de apocalyptici onder hunne tijdgenooten werd ingenomen. Dit bevestigt o. a. ook Jezus Sirach, in 't begin der 2de eeuw v. Chr. Hij gaat niet zoover als de Prediker, dat hij, door den eerenaam van Mal'ach aan den priester te geven, daarmede stilzwijgend het geloof aan „Vermittlung" van hemelsche wezens geheel zou hebben buitengesloten. Neen, hij neemt het bestaan van engelen aan en waarschijnlijk zou hij ook niet geloochend hebben, dat ze wel eens verschenen waren, maar toch ook hij stelt de openbaring der godsdienstige waarheden in de oudheid, waarvan wet en priesters de bewaarders zijn. Van angelophanieën in zijn tijd wil hij niet weten. Het is althans op-

merkelijk, dat hij voor zijn volk in 't geheel geen engelen aanneemt en ze alleen den volkeren toegewezen acht. Men leze Hdst. XVII: 17, waar hij zegt, dat God aan ieder volk een *ἡγούμενος* heeft gegeven, doch Israël voor zijn deel gehouden heeft. Wat volgt hieruit? Immers dit, dat Israël dan ook niets met engelen te maken heeft en rechtstreeks van Jahwe zijn woorden en wetten ontvangt. Ook deze vertegenwoordiger der Chokma is dus in zijn engelenleer conservatief, zooals hij trouwens ook uit kracht der wijsheid, door hem beoefend, wezen moest.

Evenals de Chokma had ook de priesterlijke richting, schoon van huis uit der engelenleer vijandig, haar eindelijk aangenomen, schoon zij aan hare verdere ontwikkeling niet medehielp. Het priesterlijk B. d. O. had, naar wij zagen, zich om de engelenleer ganschelijk niet bekommerd en bij de beschrijving van de historie van het verleden die hoogere wezens niet noodig gehad. Doch de in de 4de of 3de eeuw a. C. levende priesterlijke Chroniekschrijver neemt in zijn historiografie wel degelijk de engelenleer op. Zoo heeft hij als al zijne tijdgenooten in zijne dogmatiek plaats voor den Satan als den verleider der menschen. Vandaar dat hij het aanporren van David tot zonde, wat 1 Sam. XXIV: 1 aan Jahwe zelf was toegeschreven, door Satan laat geschieden (1 Chron. XXI: 1), en verder, dat hij den Mal'ach Maschchiet, waar hij dien in zijne bronnen aantrof, geheel voorstelt als een engel van lateren tijd. In de schildering van dien engel laat hij geheel het majestueuze uitkomen, dat de angelophanieën na de Ballingschap hoe langer hoe meer kenmerkt. Terwijl elders (2 Sam XXIV: 17) alleen gelezen werd, dat David, den engel ziende, belijdenis van zonden deed, voegt deze schrijver er bij, dat David hem zag staan tusschen aard en hemel met het uitgetogen zwaard in de hand en dat David en de oudsten, op dat gezicht, bedekt met zakken, op hun aangezicht vielen. Het godsgebod, dat, volgens 2 Sam. XXIV: 18 door den mond van den profeet Gad tot David komt, werd, volgens de bemerking van den Chroniekschrijver (1 Chron. XXI: 18) door den Mal'ach Jahwe in naam van Jahwe eerst aan den profeet overgebracht. — Maar genoeg om te doen zien, dat ook deze schrijver een meer ontwikkelde engelenleer onderstelt en haar ook uit de oudere historie-boeken uitleest als 't ware. Ook de priesterlijke richting, schoon ze de ontwikkeling der angelologie niet bevorderde, had er zich toch op den duur

niet tegen kunnen verzetten — ook zij, hoe ook in beginsel zich aankantend tegen de apocalyptiek, had toch het profetisme als historisch verschijnsel erkend, en daarom, behalve de rechtstreeksche openbaringen Gods, die alleen betrekking hadden op de wet, moest zij ter verklaring van den omgang van latere godsmannen met Jahwe, wel de engelen ter hulpe roepen, wilde zij niet de openbaringswerkzaamheid van Jahwe doen ophouden bij den Sinaï.

Toch was voor den Chroniekschrijver en zijne geestverwanten de engelenleer geen onmisbaar bestanddeel des geloofs. Met de openbaring der wet was hun alles gegeven, wat zij van Jahwe noodig hadden te weten. Op hun standpunt hadden zij geen behoefte aan openbaringen Gods in visioenen en gezichten, door engelen nu nog medegedeeld, daar de alles afdoende en voor alle tijden bruikbare openbaring Gods in geschreven schrift voor hen lag.

Wel was in dezen tijd voor iederen Jood de wet het woord van Jahwe, maar men kon zich op tweeërlei wijze tegenover dat geschreven godswoord plaatsen. Men kon het beschouwen als voor altijd voldoende, als duidelijk, eenvoudig en verstaanbaar, als een openbaring, waaraan men volkomen genoeg had — wat had men dan verdere openbaringen van noode? Op dat standpunt mocht men aan engelen gelooven — en men deed het werkelijk — maar men had toch geen werkkring voor hen, men had ze bij de wet niet noodig, evenmin als men eigenlijk Jahwe zelven verder noodig had. Het waren de mannen des behouds, die zoo dachten. Tevreden met het godswoord, dat ze nu eenmaal bezaten, tevreden met den toestand, zooals die eens voor goed was voorgeschreven en ingesteld, gruwden zij van alle geestdrijvers en visionairen, die altijd om nieuwe openbaringen riepen, omdat zij verlangden naar een beteren tijd, die komen zou. De geestverwanten van den Chroniekschrijver waren de leden van den hoogen tempeladel, de latere Sadduceën, van wie dan ook in zekeren zin terecht beweerd kon worden: „Zij zeggen, dat er geen opstanding is, noch *engel*, noch geest" (Handd. XXIII : 8).

Anderen namen de wet, de schrift ook aan als woord van Jahwe, maar plaatsten zich niet als mannen des behouds tegenover haar. Zij behoorden tot de richting der hervorming, der beweging althans. Namen ze ook al aan, dat van Godswege

alles was geopenbaard, zij geloofden niet, dat alles *verklaard* was ook. Zij hadden geen vrede noch met den burgerlijken, noch met den godsdienstigen toestand der Joden. Zij hunkerden er naar, om andere dagen te zien. Zij hadden telkens nieuwe openbaringen noodig, om in de toekomst te kunnen lezen, om hunne hooggespannen verwachtingen te kunnen wedervinden in de letters der schrift, om hunne pogingen tot omverwerping van het bestaande met goddelijk gezag gesanctionneerd te zien. Maar nu waren dan ook voor deze richting de engelen onmisbaar. Die hemelsche geesten moesten hen al verder al verder inwijden in den verborgen zin der schriftuurteksten, opdat zij steeds in wet en schrift steun konden vinden voor de hoop van hun hart. Tot deze richting behoorde de auteur van het boek Daniël, die o. a. den engel Gabriël noodig heeft om hem den verborgen zin te onthullen van de 70 jaren, van welke Jeremia spreekt (Dan. IX: 2, 22 vgg,); tot dezen behoorden de latere Pharizeën, die zonder het geloof aan een voortdurend rapport met de geestenwereld, geen steun hadden gevonden voor hunne nationale hoop en hunne dweepzieke verwachtingen, voor hunne profetieën en droomen. Op dit standpunt was de engelenleer van het hoogste gewicht, en het verwondert ons dan ook niet, dat de Esseën, die uiterste consequentie van het Pharizeïsme, het als eene hunner eerste verplichtingen uitspraken, vooral de namen der engelen getrouw te bewaren.

Deze laatste richting heeft ten slotte in het Judaïsme gezegevierd, en met haar de engelenleer. Voorzeker, die leer is, vooral in haar verdere ontwikkeling, de bron geworden van vele buitensporige en phantastische voorstellingen; zij heeft een ruim veld geopend voor allerlei droomerijen en hallucinatiën, zij heeft het menschelijk denken tot de spitvondigste haarkloverijen en tot de onzinnigste droombeelden verleid; maar vergeten we niet: sedert de godheid al meer en meer transcendent werd en zich hoe langer hoe meer in haar ongenaakbare majesteit terugtrok, waren de engelen de middenwezens, die het verkeer levendig hielden tusschen de menschheid en de onzienlijke wereld. Bij het zeer transcendente godsbegrip na de BB. moest elke richting, die onverschillig was voor de engelenleer, op den duur doodelijk voor het godsdienstig leven, een richting van den stilstand zijn. De Engelenleer had wel degelijk een missie onder Israël. Zij vulde de klove tusschen God en menschen aan,

en ook zij was, wij meenen het te mogen zeggen, een der groote heilzame machten, die het menschenhart vatbaar maakten voor Jezus' Evangelieprediking van den Vader in de hemelen, die, hoe ook verheven, toch steeds elk menschenhart is nabij.

Heenvliet. W. H. Kosters.

DE GROOTE VERZOENDAG.

Er ligt voor den geschiedvorscher een eigenaardige aantrekkelijkheid in de feestvieringen eens volks. Immers, terwijl zij het hare bijdragen om ons het karakter van den tijd, waarin zij plaats hebben, te openbaren, wijzen zij gewoonlijk tevens naar het grijs verleden terug. Weinige zaken toch hebben zulk een taai leven als gebruiken: menigmaal blijven zij voortbestaan te midden van een wereld, die geheel en al ontwassen is aan de denkbeelden en opvattingen, waarvan zij oorspronkelijk de inkleeding waren; ja, vaak worden zij met voorliefde in stand gehouden door menschen, die op een geheel ander standpunt staan dan zij, onder wie die vormen en ceremoniën het eerst in zwang gekomen zijn.

Dit geldt ook van de Joodsche vierdagen, van Paschen, Pinksteren, Loofhutten, Nieuwjaarsdag, Tempelinwijding, en van den hoogtijd, die bij hen „de dag" bij uitnemendheid heet, den Grooten Verzoendag. Ook deze heeft een geschiedenis; gebruiken van onderscheiden herkomst en verschillend karakter hebben zich in de plechtigheden van dien dag tot een vrij slecht samenhangend geheel vereenigd. Ik wensch eenige bladzijden te wijden aan de beschrijving der viering, zooals zij plaats had in de eerste eeuw onzer jaartelling, en aan de verklaring der ceremoniën.

I.

De bronnen, waaruit wij onze kennis putten moeten, laten veel te wenschen over. Zij zijn hoofdzakelijk Leviticus 16 en het tractaat Joma (d. i. de dag), in het tweede boek der Misjna. Laat ons beginnen met de betrekkelijke waarde dier beide hulpmiddelen te bepalen!

In den regel wordt door de beoefenaars van den Israëlietischen godsdienst onwillekeurig ondersteld, dat deze vrijwel met de bepalingen der Wet overeenkwam, zoodat men althans veilig hiervan uitgaan kan. Doch dit is verkeerd. Men moet bij het hooren naar de getuigenis van den Pentateuch over Israëls godsdienst wel in het oog houden, vooreerst dat de gebruiken, ceremoniën en denkbeelden des volks vaak met de Wet in strijd waren en dit nog lang na hare uitvaardiging bleven, vervolgens dat in de Wet slechts een klein deel van hetgeen in der Joden godsdienstig leven omging besproken wordt. Zoo leert ons Lev. 16 wel, wat een wetgever wilde dat op den Grooten Verzoendag geschieden zou, hoogstens wat de meeste toongevers op godsdienstig gebied in den tijd der uitvaardiging wenschelijk achtten, en in welke richting zij dus het volk stuurden; maar wie waarborgt ons, dat de viering feitelijk daaraan beantwoordde?

Wat *Joma* aangaat, het heeft al den schijn, alsof wij daarin eene zeer nauwkeurige beschrijving van den tempeldienst op G. V. dag vinden, zoodat wij niets hebben te doen dan ze over te nemen. Maar hier en daar komt iets voor, dat ons wantrouwen aangaande hare juistheid inboezemt, en bij nader toezien blijkt, dat wij ook hier geen zuivere beschrijving hebben. Dit bedoelden dan ook eigenlijk de Tanaïem, dat zijn de schriftgeleerden tot ongeveer 200 na Chr., wier woorden ons in de Misjna bewaard zijn, niet. Wanneer zij verschillende deelen van den tempeldienst bespraken, dan gaven zij hieromtrent, evenals over andere onderwerpen, *halachôt*, d. i. geldige wetsbepalingen. Dit schijnt wel vreemd, daar immers de tempeldienst gestaakt was en het Jodendom dus geen belang had bij de nauwkeurige vaststelling van hetgeen daarbij passend en wettig was, maar is geheel in overeenstemming met den arbeid dier schriftgeleerden ook op andere punten. Al hebben dikwijls de eischen der praktijk hen genoopt om een vraagstuk te stellen, te bespreken en bij meerderheid van stemmen te beslissen, in de Misjna, en in de Gemara's nog meer, komen tal van beslissingen voor, aan wier handhaving niemand dacht, zuivere theoretische beschouwingen. Al is dus de vorm der bepalingen in *Joma*, evenals in *Middôt* en elders, die eener beschrijving, de bedoeling was, vast te stellen hoe het moest zijn.

Dit nu doet in zekeren zin niets ter zake. Immers, de eenige bron, waaruit een schriftgeleerde zijn kennis heette te putten, was

de overlevering. Op eigen gezag mocht hij niets voorschrijven. Bij alles moest hij kunnen aangeven: ik heb het van dezen of dien grooten voorganger gehoord; tenzij hij kon aantoonen, dat hetgeen hij besliste, volgens een der overgeleverde regelen der uitlegkunde uit het eenmaal vaststaande voortvloeide. Indien zij zich altijd stipt hieraan hadden gehouden, indien werkelijk al wat zij leerden hun door de overlevering aan de hand gedaan was, dan zouden wij in hunne bepalingen over den eeredienst een vrij zuiveren afdruk bezitten van den werkelijken toestand omstreeks den tijd van den ondergang des tempels. Maar dit kon het geval niet zijn. Op hoe hoogen prijs de rabbi's ook een goed geheugen stelden, hoe ver de hiermee best bedeelden onder hen het ook gebracht hadden in het bewaren der overgeleverde stof, het spreekt vanzelf dat zij zich honderdmaal vergisten en voor overlevering hielden wat inderdaad dien naam niet verdiende. Wie kan, met den besten wil ter wereld, voortdurend de denkbeelden uit elkaar houden, die hij van anderen gehoord, in een boek gelezen, zelf bedacht heeft, of die door de onwillekeurige samenvloeiing van het gehoorde, gelezene en zelf bedachte in zijn ziel ontstaan zijn? Zooals niemand dit nu vermag, zoo konden ook die schriftgeleerden het niet.

Behalve de gewone oorzaken van het troebel worden der overlevering, werkte in dit geval nog een zeer krachtige, namelijk de bekendheid dier rabbijnen met de geschreven Wet. Stelt eens, dat er een gebruik in den tempeldienst was geweest, met haar in lijnrechten strijd; zouden zij niet veel gevaar hebben geloopen deze zaak niet over te leveren of zelfs te loochenen? Men bedenke wel: wetenschappelijke belangstelling in het verleden hadden die rabbi's niet; zij wilden alleen weten, wat God geboden waren. Tevens gingen zij van de onderstelling uit, dat de tempeldienst overeenkomstig de Wet geregeld was geweest, althans niet in strijd er mede. Het ligt dus voor de hand, dat in hunne voorstelling al wat tegen de Wet was verbleekte en bij de verdere overlevering verloren ging.

Dat dit werkelijk zoo gegaan is, laat zich met de stukken bewijzen. Ziehier één voorbeeld uit vele! In Joma 5, 1 wordt verhaald, hoe de hoogepriester in het Allerheiligste ging om te wierooken, en bij die gelegenheid de afscheiding tusschen het Heilige en het Allerheiligste beschreven. Deze nu bestond niet, zooals men gewoonlijk meent en in Matth. 27: 51 ondersteld

wordt, uit éen gordijn, maar uit twee, die, met een el tusschenruimte, zoo hingen, dat het voorste aan de zuidzijde met een punt opgenomen was en het achterste aan de noordzijde. Dat dit werkelijk zoo was, is zonneklaar. In Middôt 4, 8 wordt bij de opgave van de lengte des tempels die éene el tusschenruimte uitdrukkelijk vermeld, ja zelfs opgegeven, hoe die ruimte heette [1]) en Joma 5, 1 beschrijft omstandig, hoe de hoogepriester eerst het éene gordijn doorging, dan zich noordwaarts wendde tusschen de beide tapijten, vervolgens aan de noordzijde, het tweede door, en dan links om, totdat hij aan de plaats van de handboomen der ark kwam (of liever, waar die zouden geweest zijn, indien de ark aanwezig was geweest). Daarenboven zou de hoogepriester, die bij deze gelegenheid door niemand mocht vergezeld zijn en in de éene hand de kolenpan en in de andere den wierookbus droeg, onmogelijk een zwaar tapijt hebben kunnen oplichten. Welnu, zeer leerzaam is het, dat in Joma 5 : 1 aan de vermelding dier twee gordijnen wordt toegevoegd: „Rabbi Jose leerde: Er was slechts éen voorhangsel, want er staat: En het voorhangsel (in singulari) zal voor u scheiden het Heilige en het Allerheiligste." Hier wordt dus Ex. 23, 33, waar de tabernakel wordt beschreven, aangehaald als *bewijs*, dat het in den tempel van Herodes zoo was.

Als nu de Misjna, zooals hier, ons de afwijkende overlevering met het schriftuurlijk bewijs er bij geeft, dan loopen wij niet veel gevaar van dwalen. Doch dit doet zij volstrekt niet altijd; vaak zijn al de talmudische opgaven in de meest gewenschte eenstemmigheid met elkaar, waar wij toch niet kunnen nalaten te vermoeden, dat de werkelijkheid er niet mee overeenkwam. Gerust mogen wij dezen regel stellen : als van twee overleveringen omtrent een tempelgebruik de éene een afwijking van de Wet behelst, de andere met haar in overeenstemming is, dan is gene zeker de meest geloofwaardige. Straks zullen wij dezen regel moeten gebruiken.

Bij gebrek aan eene betere beschrijving, gaan wij uit van hetgeen *Joma* ons geeft.

II.

Op den derden dag dan der maand Tisri, zeven dagen vóor den heiligen dag, werd een aanvang gemaakt met de voorbe-

[1]) Vgl. hierover l'Empereur en Bartenora, ter plaatse, en Reland, *antiq. sacr.* p. 68.

reidende werkzaamheden, vooral bestaande in het onderwijzen — misschien juister genaamd: africhten — van den hoogepriester, op wiens nauwlettende plichtsbetrachting het vooral aankwam. Het was geen kleinigheid, hem in den rechten lichamelijken en geestelijken toestand te brengen. De priesters-schriftgeleerden namen hem daartoe die week onder hun bepaald toezicht; hij moest in een kamer op den tempelberg wonen en zeven dagen lang zich oefenen in alle deelen van den dienst. Dit was hoog noodig; immers hij zou op den grooten dag alles zelf doen: niet alleen offeren, plengen, sprengen, wierooken en den zegen uitspreken, maar ook den kandelaar schoonmaken en uit de Wet voorlezen. Welnu, indien een hoogepriester eenigen tijd zijn ambt had bekleed en veel belang in den dienst stelde, dan had hij van zijn recht, dagelijks naar verkiezen een deel van het heilig werk zelf te doen, genoeg gebruik gemaakt om de noodige handigheid te bezitten; maar anders... Om slechts één ding te noemen: meestal had de priester, die voor het eerst wierookte, de waarschuwing noodig, hem altijd, als hij bij het gouden altaar stond toegevoegd: „Pas ook! begin van de zijde, die het verst van u af is; anders brandt gij u!" [1]) Dit kon ook den hoogepriester overkomen. Slachten was ook ieders werk niet, en het lezen ging niet elkeen even vlug af. Nu hadden de Joden, sedert Herodes de Groote naar willekeur over het ambt beschikte, vaak hoogepriesters van een slecht gehalte, vreemdelingen, geheel onbekend met den tempeldienst, of zeer onkundige lieden, soms elk jaar een ander. En op dien hoogepriester kwam toch bij het zeer ingewikkeld ritueel van den dag alles aan. Indien hij zich eens vergiste? Merkte men het, dan moest hij het overdoen. Maar als hij zich misgreep, terwijl hij alleen was en het zelf niet bespeurde of er lichtvaardig over dacht — dan... ja, dan was de geheele hoogheilige handeling vergeefsch, dan waren de zonden niet verzoend. Geen wonder dus, dat de oudste priesters der dienstdoende afdeeling hem duchtig onder handen namen. Met eerbied wel is waar, maar niet minder met grooten aandrang, spraken zij hem toe: „Mijnheer de hoogepriester! Ei, lees het eens na; misschien zijt gij het vergeten! Of hebt gij het wel ooit goed geweten?" Des morgens vóór den grooten dag plaatsten zij hem bij de O. poort en brachten

[1]) Tamid 6, 3.

hem stieren, bokken en lammeren, waarschijnlijk opdat hij zich goed in het slachten zou oefenen.

Doch ook lichamelijk moest de hoogepriester voorbereid worden voor den dag, die zeer zware inspanning van hem zou eischen. Immers, daarop moest hij na een slapeloozen nacht voortdurend dienst doen, van den vroegen morgen tot des namiddags toe, en in dien tijd zich vijfmaal in koud water baden en tienmaal handen en voeten wasschen. Was hij oud of zwak, dan nam men het al te kille er af door wat warm water onder het koude te mengen, maar het moet in allen gevalle zeer afmattend zijn geweest. Daarbij was het vertoeven in het Allerheiligste en het Heilige, in een schier verstikkenden wierookwalm, wel geschikt hem ziek te maken, te meer daar hem, als ieder ander, streng vasten opgelegd was. Het is derhalve wel te begrijpen, dat de priesters hem die zeven dagen sterk voedden, — behalve den laatsten avond, opdat hij niet te slaperig zou worden — en dat, als die avond eindelijk kwam en zijn onderwijzers hem in een hiertoe bestemd bovenvertrek den eed afgenomen hadden dat hij zich den volgenden dag stipt naar de voorschriften zou gedragen — dat zij dan allen in tranen uitbarstten en de hoogepriester weenend van hen afscheid nam: zij hadden elkaar overspannen en zenuwachtig gemaakt. Geen geschikte voorbereiding voor een zware dagtaak!

Het kostte vaak vrij wat moeite, den afgematten hoogepriester dien nacht wakker te houden. Als hij zelf onderwijs kon geven, dan deed hij dit; anders las men hem iets voor, liefst uit Job, Ezra of Kronieken, ook wel uit Daniël. Daarenboven hielden hem eenige priester-kweekelingen gezelschap, die hem met de vingers voor de oogen knipten en, hielp dit niet om den slaap te verdrijven, hem eerbiedig vermaanden: „Mijnheer de hoogepriester! sta eens op en verkoel uw voet op den vloer!"

Gelukkig duurde de nacht niet lang, want reeds kort na middernacht — veel vroeger dan anders — werden aanstalten gemaakt voor den dienst. Dit moest wel; want terwijl het nog stikdonker was, wemelde het voorhof reeds van Israëlieten. Het altaar werd dus zeer vroeg geruimd, en nauwelijks verzekerde de priester die op den uitkijk stond, dat het tot Hebron toe daagde, of men geleidde den hoogepriester naar de plaats waar hij zich baden moest, naar het schijnt, eene plek in het voorhof, in de open lucht, want men spande een tapijt om hem heen,

om hem aan de oogen des volks te onttrekken. In het „gouden gewaad", d. i. den luisterrijken hoogepriesterlijken dos, toog hij nu aan het werk; hij sneed het morgenoffer den hals af, ving het bloed op, sprengde, ging den morgenwierook ontsteken en de lamp schoonmaken, offerde het lam en bereidde zich voor tot de buitengewone offers en verdere plechtigheden van den dag.

Hiertoe kleedde hij zich in de „witte kleederen", het gewaad van wit linnen, alleen voor dezen dag gebruikt. Het kan wel zijn, dat de wetgever deze kleedij voorgeschreven had, omdat hij het betamelijk oordeelde, dat de man, die, dragende de ongerechtigheden des volks en de onreinheid des heiligdoms, met schuldbekentenissen op de lippen, sidderend voor het aangezicht van den Hoogheilige verscheen, niet als een vorst maar in ootmoedige dracht dezen stap zou doen. Doch indien dit denkbeeld aldus werd uitgedrukt, dan nam de ijdelheid er al de beteekenis van weg; want de hoogepriesters wedijverden met elkaar in de kostbaarheid van het witte gewaad; uit de tempelkas werd er een vrij aanzienlijke som voor gegeven, maar zij konden er uit eigen middelen meer aan te kosten leggen. Ook droegen zij 's avonds weer een ander wit gewaad dan 's morgens.

Aldus gekleed dan sprak de hoogepriester, met de handen op den kop van den stier, die tusschen het altaar en het portaal des tempels stond en tot zoen van hemzelven diende, de voorgeschreven schuldbelijdenis uit, waarop de priesterschaar het antwoord gaf: „Gezegend zij de heerlijke naam zijns koninkrijks tot in eeuwigheid!" een formule, waarschijnlijk door de Levieten en het volk herhaald. Daarna ging het in statelijken optocht naar den noordkant van het altaar, waar de twee bokken stonden, waarover geloot moest worden, welke voor Jahwe en welke voor Azazel was. De loten — vroeger van hout, nu van goud — lagen in een urn; snel haalde de hoogepriester ze er uit, in iedere hand een. Naardat het lot „voor Jahwe" in zijn rechter- of zijn linkerhand was, zei de hooge beambte die aan dien kant stond: „Mijnheer de hoogepriester! hef uw hand op." Het gold voor een gunstig voorteeken, als het in de rechterhand was. Daarna riep de hoogepriester: „Het zondoffer voor Jahwe!" — den naam voluit. Plechtig oogenblik! De omstanders herhaalden de formule: „Gezegend zijn naam!" en aanbiddend boog zich de schare neder. Men zei, dat het tot in Jericho ge-

hoord kon worden, als de prelaat den naam uitsprak, wat trouwens in den tempel niet alleen op den G. V. dag maar dagelijks geschiedde.

Nu klom de heiligheid der handelingen; nadat de bok voor Azazel op de „wegzendplaats" was gebracht en de ten zondoffer bestemde op de slachtplaats, en over een tweeden stier, die tot zoen der priesterschap diende, de belijdenis was gelezen, beklom de hoogepriester het groote altaar, zamelde kolen en trad met deze en den wierook het Heilige binnen, de voorhangsels door en wierookte in het Allerheiligste op de plaats der draagstangen. Daarna deed hij in het Heilige zijn formuliergebed, dat kort was, „anders werd de gemeente ongerust." Intusschen had een priester steeds het stierenbloed omgeroerd, opdat het niet zou stollen, en hiermee ging de hoogepriester ten tweeden male het Allerheiligste binnen om het met nauwkeurig omschreven gebaren en woorden te plengen. Vervolgens werd de bok geslacht en met het bloed eveneens gehandeld; waarna met het mengsel van stieren- en bokkenbloed de gordijnen vóór het Allerheiligste en de beide altaren besprengd werden.

Nu was de bok voor Azazel aan de beurt; de hoogepriester legde hem de handen op, sprak de schuldbelijdenis voor het gansche volk uit, waarbij telkens als hij *den* naam deed hooren de gemeente, zich neerbuigend, in een verheerlijking van Jahwe losbarstte. Daarna werd het dier weggebracht. Straks zullen wij het vergezellen; maar eerst willen wij den tempeldienst zien eindigen.

Eenigen tijd nadat de bok weggezonden was, offerde de hoogepriester de volgens de Wet voor het altaar bestemde deelen van den stier en den bok, knoopte vervolgens de rest met de huiden en ingewanden in elkaar om ze naar de brandplaats buiten het heiligdom te doen brengen. Ook hierop komen wij terug.

Terwijl die lichamen werden weggebracht, ging de hoogepriester de voor den dag voorgeschreven afdeelingen der Schrift — Lev. 16, 23: 26-32 en Num. 29: 7-11 — lezen, de eerste twee uit het boek, de derde uit het hoofd. Vóor of na de voorlezing had de prelaat zich weer in het prachtgewaad gestoken, waarin hij brandoffers van rammen en lammeren bracht. Daarna trok hij opnieuw het linnen kleed aan — iedere verwisseling van kleederen ging met bad en wasschingen

gepaard — en betrad zoo voor de vierde maal het heiligdom om wierookpan en bus terug te halen. Hierna legde hij het linnen kleed voorgoed af en bracht in gouden tooi het avondwierookoffer, waarna hij nog de lampen in het Heilige gereed maakte, om dan het ambtsgewaad uit te trekken en in zijn eigen kleeding naar huis te gaan, waarheen hem de opgewonde volksmenigte vergezelde en waar hem een vroolijk feestmaal wachtte „omdat hij behouden uit het heiligdom gekomen was."

III.

Van den tempeldienst op G. V. dag heb ik slechts de hoofdzaken vermeld; ieder die weet hoe haarfijn de schriftgeleerden allerlei handelingen bepaalden, begrijpt vanzelf dat ook hier aan spitsvondigheden geen gebrek was. Zoo was het niet onverschillig, of de hoogepriester den wierookpan in de rechterdan wel in de linkerhand droeg; zoo moest de man die het stierenbloed omroerde juist in de vierde rij staan, enz. enz.

Een paar ceremoniën geven ons aanleiding tot een kleine uitweiding. Zoo late men zich niet verschalken door de uitdrukking, die Hebr. 9, 7 en elders [1]) voorkomt, dat de hoogepriester „eenmaal 's jaars" in het Allerheiligste kwam, om te meenen dat hij er op den G. V. dag slechts eenmaal intrad. Wel wordt dit nadrukkelijk in *Leg. ad Cajum* aldus geleerd: [2]) „indien de hoogepriester op twee dagen 's jaars of op denzelfden dag drie of vier keeren binnengaat, sterft hij ongetwijfeld;" maar het is onmogelijk, dat hij alles, wat hij in het Allerheiligste doen moest, achter elkaar verrichtte, en wij hebben in deze stelling een nieuw bewijs tegen de echtheid van dit geschrift, dat op naam van Philo staat [3]).

Dan zouden wij gaarne uit de beschrijving van de Misjna eene verklaring ontvangen van de duistere woorden Lev. 16, 10, waar staat, dat de levende bok, die weggezonden moet worden, voor Jahwe wordt geplaatst לכפר עליו d. i. niet, zooals de Stat. vert. schrijft: „om door hem verzoening te doen", maar: „om hem te verzoenen." Doch wij worden hierin teleurgesteld:

---

[1]) Joz. *J. Oorl.* V, 5 § 7, 3 *Makk.* I, 11 en Philo *de mon.*, ed. Mang. II, 223.
[2]) Philo ed. Mang. II, 591.
[3]). Vgl. Grätz *Gesch. des Jud.* III. S. 486 vgg.

Joma zegt er niets van. De zaak zal wel verklaard moeten worden uit Lev. 14 : 6, 51, waar wij lezen, dat men, bij ontzondiging van een melaatsche, een levenden vogel liet wegvliegen, na hem in het bloed van een geslachten gedoopt te hebben. Zoo werd dan zeker ook de bok, die, beladen met 's volks zonden, naar de woestijn gezonden werd, eerst daarvoor geschikt gemaakt door besprenging met het bloed van den anderen.

Die beide bokken zullen ons nu een weinig langer bezighouden. Vooreerst dan de levend weggestuurde!

Dat de naam Azazel niet van een werkwoord אזל „weggaan" moet afgeleid worden en „de bok voor Azazel" niet beteekent, zooals reeds de Misjna het verklaart, „wegzendingsbok," maar dat Azazel een eigennaam en wel een oude godsnaam is, weet men. De Wet nu schrijft voor, dien bok, met 's volks zonden belast, de woestijn in te jagen en daar te laten loopen; maar men deed dit niet. Het dier werd, met een rooden draad om den kop, weggebracht naar een bergspits in de woestijn van Jericho, volgens een niet onwaarschijnlijke gissing de Quarantania, thans zoo genaamd omdat de overlevering daar het veertigdaagsche vasten van Jezus plaatst. [1]) Van Jeruzalem tot die plek was een afstand van twaalf mijlen; en op dien weg waren tien hutten gebouwd, telkens één mijl van elkaar af, alleen van de tiende tot de bergpunt was het twee mijl; in elke hut werd den geleider van den bok spijs en drank aangeboden. Van de stad tot de eerste hut deden hem aanzienlijke Jeruzalemmers uitgeleide, en hij kwam uit den tempel over een hiertoe opzettelijk gebouwde brug; dit laatste geschiedde, volgens de Misjna, wegens de Babyloniërs, die den bok achternaliepen, hem de haren uittrekkende onder het geroep van: Breng ze weg, breng ze weg!

Die „Babyloniërs" hebben den commentaristen vrij wat moeite gegeven. De Gemara's zeggen: „het waren Alexandrijnen, maar de schriftgeleerden noemden hen Babyloniërs, omdat zij dezen zoo haatten. Maar was dit dan een gewone scheldnaam voor ruw volk? Dit schijnt vreemd. Waarschijnlijker is het, dat de Babyloniërs allerlei gebruiken, die in Palestina, met name te Jeruzalem, verouderd waren of althans gaandeweg afgeschaft werden, gedurig weer invoerden; hunne overtuigingen toch waren min-

---

[1]) Vgl. o. a. Neubauer, *Geogr. du Talm.* p. 44 vg.

der door den invloed der schriftgeleerden gewijzigd, en hunne gebruiken dus oorspronkelijker, vaak ruwer; zij waren daarom vast den schriftgeleerden dikwijls een doorn in het oog, en het is hieruit wel te begrijpen, dat al wie bij de godsdienstplechtigheden ouderwetsche, ruwe dingen deed, door hen een „Babyloniër" genoemd werd [1]. Hoe dit zij, het naloopen en vervloeken van den bok voor Azazel was een zeer gewone zaak, ook door de Christen-kerkvaders met nadruk en uitvoerig vermeld [2]). Zij toch zagen in de twee bokken, die volgens de tempelverordening zooveel mogelijk op elkaar moesten gelijken, typen van Christus. „Een der beide bokken, met een rooden draad om den kop, vervloekt, bespuwd en mishandeld, werd door het volk buiten de stad ten verderve geleid, en de andere werd geofferd; dit zijn afbeeldsels van denzelfden heer". Men heeft volstrekt geen recht, hierbij te zeggen [3]), dat dit maar praatjes zijn over de Joodsche gebruiken. De Wet zegt er niets van, dat is waar; maar er gebeurde bij de Joodsche godsdienstplechtigheden zooveel, dat niet volgens de Wet was. In dit geval is het duidelijk, dat die brug — zeker uit de z. g. Susanpoort over het Kedron-dal — en dat geleide der aanzienlijke Jeruzalemmers moesten dienen om die ruwe praktijken tegen te gaan, gedurig door de Babyloniërs opgefrischt.

Dat de "bok voor Azazel" in den afgrond gestort werd, zoodat hij verpletterd was voordat hij halverwege was, streed insgelijks met de Wet, die voorschreef het dier de woestijn in te jagen. Doch zoo was niettemin het gebruik. De man, die den zondebok wegbracht, had bij gelegenheid van dit naar beneden storten, dat de begeleiders uit de tiende hut slechts van verre mochten aanschouwen, nog eene ceremonie te volbrengen, waarop heel wat aankwam. Hij moest namelijk den rooden draad, dien de bok om den kop droeg, met het eene eind aan de rots binden, met het andere aan de horens van het dier. De Gemara handelt er over, waarom hij dat zoo moest doen, en komt tot de slotsom, dat, als de draad alleen aan den bok was be-

---

[1]) Vgl. A. Geiger *Allgem. Einl. in die Wissensch. des Judenthums*; Sonderabdruck aus Geiger's Nachgel. Schr. II, S. 91.

[2]) Brief v. Barn. 7, Tertull., *Adv. Marc.* III: 7, *adv. Jud.* 14 (Just., *Dial. c. Tryph.* n. 40).

[3]) Zooals bijv. Hefele doet *Patr. apost.* aant. op *Barn.* 7, en Duker en van Manen *Oud Christ. Letterk.* I bl. 57.

vestigd, de man niet zien kon of de roode wol wel wit werd — het bewijs der schuldvergiffenis, volgens Jez. 1 : 18 — en deed hij het aan de rots alleen, dan mocht soms het wit worden te snel plaats hebben, en hij uit vreugde hierover vergeten den bok naar beneden te gooien!

Is dit belachelijk, belangrijk is de historische aanteekening hierbij: „Vroeger bond men purperen banden aan het buitenvoorhof, om te zien of zij wit werden. Naardat dit uitviel, verheugde of bedroefde zich het volk. Later deed men het in het binnenvoorhof. Eindelijk aan den bok". Als wij goed bedenken, wat deze wijziging in het gebruik beteekent, dan slaan wij een blik in een wereld van bijgeloof, van priesterbedrog en van behendigheid der schriftgeleerden, die, zeer goed wetende dat die draden nooit wit werden, het volk beduidden, dat de draad om den kop van den bok de eenige was waarop het aankwam. En deze? Wel, die werd altijd naar de diepte meegenomen. Niemand behoefde voortaan te treuren over het uitblijven van het bewijs der schuldvergiffenis.

Intusschen ging het met dien bok en dien draad niet altijd juist zooals de Misjna verhaalt. In den brief van Barnabas [1]) toch wordt gezegd, dat de man dien rooden draad in de woestijn van den kop des boks afnam en aan een zekeren doornenstruik hing, dien de schrijver nader beschrijft; een voorbeduiding van de smart, welke ieder moet lijden die in Christus' rijk wil komen. Wij zullen straks wel meer verscheidenheid in de gebruiken opmerken.

Reeds is dit het geval, als wij over den anderen bok handelen, die tot zondoffer voor Jahwe diende. In overeenstemming met de Wet, verhaalt de Misjna, dat het lichaam van dien bok, met dat van den stier, op de aschbelt verbrand werd. Maar van twee kanten krijgen wij een andere voorstelling. Tertullianus nl., na beschreven te hebben hoe de eene bok werd bespot en mishandeld, zegt: [2]) „de andere daarentegen, die voor de zonden geofferd en den priesters van den tempel tot spijs gegeven werd, beduidt de tweede verschijning van den Christus, waarbij, na de verzoening van alle misdrijven, de priesters van den geestelijken tempel d. i. de kerk, als het ware de genade des Heeren nuttigden,

---

[1]) Hoofdst. 7.

[2]) In de bovenaangehaalde plaatsen, die nagenoeg gelijkluidend zijn.

terwijl de overigen zonder hoop op zaligheid vastten [1]). Nog duidelijker wordt het eten van den bok vermeld in den Brief aan Barnabas [2]), waar tevens, naar een ander, verloren gegaan, geschrift verwezen wordt: „Wat zegt hij bij den profeet? Dat zij eten van den bok, die tijdens de vasten voor al de zonden geofferd wordt. Geeft nauwkeurig acht! ‚Alleen de priesters mogen gezamenlijk het ongewasschen ingewand met azijn eten.' Waarom? „Wijl gij mij, die voor de zonden van mijn nieuw volk mijn vleesch ten offer brengen wil, gal met azijn te drinken zult geven — zoo moet gij alléen eten, waar het volk vast en weeklaagt in zak en asch,' enz." Blijkt uit het laatste, dat de schrijver zijn bericht niet aan een Joodsch maar aan een Christelijk geschrift ontleent, indien wij daardoor konden verleid worden aan een misverstand te denken, die uitweg wordt ons afgesneden door eene plaats uit de Misjna [3]), waar staat: „Als de G. V. dag op Sabbat viel, dan werden de toonbrooden des nachts verdeeld; viel hij op een vrijdag, dan werd de bok van den G. V. dag des nachts gegeten; de Babyloniërs eten hem rauw, omdat zij zoo gulzig waren" [4]). De Gemara verklaart die Babyloniërs weder voor Alexandrijnen [5]). Doch, ook dit daargelaten, geeft het bericht tot vragen aanleiding. Hoe toch konden de niet van Babylonië afkomstige priesters dien bok gekookt of gebraden eten, daar het noch op den G. V. dag, noch op den vlak daarop volgenden Sabbat geoorloofd was, hem toe te bereiden? Maar in allen gevalle wordt ook hier geleerd, dat die bok opgegeten werd.

Nu wij dit eenmaal weten, begrijpen wij de uitdrukking der Wet beter. Er staat toch Lev. 16, 27: „Den bok van het zondoffer, wiens bloed in het heiligdom wordt gebracht om te verzoenen, zal men buiten de legerplaats brengen en daar verbranden met

---

[1]) De woorden luiden: Alter vero pro delictis oblatus et sacerdotibus templi in pabulum datus secundae repraesentationis argumenta signabat, qua delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritualis, id est ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur, jejunantibus ceteris a salute.

[2]) T. a. pl.

[3]) Menach. 11, 7 aan het slot.

[4]) Zoo worden de woorden שדעתם יפה door alle vertalers (Geiger, Jost en anderen) overgezet, zonder eenig bewijs. Zij beteekenen eigenlijk: „wier kennis schoon is" of „omdat hun kennis schoon is". De uitdrukking komt ook m. Aboda zara 2, 5 voor, in een dergelijk verband, dat dringt, דעתן door *esthest* te vertolken. Beneden zal die plaats aangehaald worden.

[5]) Volgens Bartenora ter plaatse.

zijn huid, vleesch en drek". Waartoe die nadruk, die optelling van de deelen des boks, tenzij de wetgever in deze zinsnede te velde trok tegen een bestaand gebruik? Vindt men het ongeloofelijk, dat de priesters al wat daar opgeteld wordt en nog al „ongewasschen in azijn" zouden gegeten hebben? Zeker, het lijkt ons uitermate walgelijk; maar rauw vleesch en het gebruik dier deelen van het geslachte dier, waarnaar wij volstrekt niet begeerig zijn, schijnen den ouden niet zulk een weerzin ingeboezemd te hebben als ons. De Paaschwet toch [1]) verbiedt het lam rauw te eten (men deed het dus) en schrijft voor, het te braden en „met schenkels en ingewand" te nuttigen. Zoo wordt ook verhaald [2]), dat het tempelgericht eens uitspraak moest doen over een priester, die zulk een trek had gehad in de maag van een brandoffer, dat hij ze rauw opgegeten had. Men besliste dat het hem niet kon toegestaan worden, maar dat het toch geen groote zonde (מעל) was.

Wij komen op het opeten van den zondoffer-bok en op het vervloeken van den Azazel-bok terug, nadat wij eerst de wetsbepalingen in den Pentateuch in oogenschouw genomen hebben.

IV.

Terecht noemt prof. Kuenen [3]) de stelling, dat de priesterlijke wetten van den Pentateuch en de daarmede samenhangende verhalen van jongeren, exilischen of na-exilischen, oorsprong zijn, een der vooralsnog meest betwiste, maar daarom nog niet: meest betwistbare. Inderdaad is m. i. de tijd niet ver, dat alle critici het hierover evenzeer eens zullen zijn als over de tijdbepaling van Deutero-Jezaja of Daniël. Staat het dan vast, dat het Boek der Oorsprongen aan Ezra's hervorming ten grondslag lag en waarschijnlijk niet lang daarvóór opgesteld is, aan de orde komt thans vooral de scheiding der latere priesterlijke wetten van die welke dat Boek der Oorspongen bevatten, en Kuenen is ons hierin dan ook reeds voorgegaan [4]). Doch het mes der kritiek moet er m.

---

[1]) *Ex.* 12, 19.

[2]) *Aboda zara* 2, 5; vgl. over het daar voorkomende werk שרף *Zeitschr. d. D. M. G.*, XVIII S 650.

[3]) *Godsd. v. Isr.* II, bl. 89,

[4]) T. a. pl. en *Theol. Tijdschr.* IV, bl. 487 vgg.

i. nog veel dieper in gezet en het Boek der Oorsprongen tot kleiner afmeting gebracht worden. Dit kan en moet langs twee wegen geschieden; de analytische zal niet altijd tot het doel leiden, daar menige wet op zichzelve haar dagteekening niet openbaart; de synthetische moet ingeslagen worden; wij moeten vragen; wat was het doel van den schrijver van het B. d. O.? en hoe zocht hij dit te bereiken? Om dan alle wetten, wier uitvaardiging voor hem van geen belang kon zijn, aan hem te ontzeggen.

Als wij nu Lev. 16, de voornaamste wet over den G. V. dag bestudeeren, dan valt het niet moeilijk, hierin de omwerking van een oudere wet te ontdekken. Ziehier de oorspronkelijke, die zich onmiddellijk aansloot aan Lev. 10: 1—7, waar verhaald wordt, hoe Nadab en Abihoe omkwamen, omdat zij ongewijd vuur, in plaats van kolen van het groote altaar, op het wierookouter brachten. „(1—4) Jahwe zeide tot Mozes: Zeg aan uw broeder Aäron, dat hij niet dagelijks in het heiligdom binnen het voorhangsel komen mag, vóor de verzoeningsplaats op de ark, opdat hij niet sterve; want in een wolk word ik daar aanschouwd. Aldus moet Aäron in het heiligdom komen: met een stier ten zondoffer en een ram ten brandoffer; in een heilige linnen broek, gordel en muts zij hij gekleed, en met water hebbe hij zich gewasschen, voordat hij ze aantrekt. (11ᵇ—14) Dan slachte hij zijn stier-zondoffer, brenge kolen en wierook binnen het voorhangsel en legge het reukwerk op het vuur vóor Jahwe, opdat de walm de verzoeningsplaats omhulle en hij niet sterve. Dan sprenge hij met het stierenbloed zevenmaal op en vóor de ark. (16 grootendeels) Zoo zuivert hij het heiligdom (het Allerheiligste) van al de onreinheid der zonen Israëls, en desgelijks moet hij doen met de openbaringstent, die in hun midden vertoeft onder hunne onreinheid. (18ᵃ, 19) Dan ga hij buiten (het Allerheiligste) en besprenge het gouden altaar met het stierenbloed, om het te zuiveren van der Israëlieten onreinheid. (23, 24ᵃ) Daarna trekke Aäron zijn linnen kleederen weder uit en legge ze neer in het heiligdom, wassche zich, brenge zijn brandoffer (25ᵃ) en steke het vet van het zondoffer op het altaar aan. (29ᵃ) Dit zij u eene eeuwige inzetting!"

Deze wet is een geheel; er wordt een bepaald doel mee beoogd, waarop reeds Ex. 30, 10 gewezen wordt, de reiniging van het heiligdom. Dit is geheel in overeenstemming met het karakter van den schrijver van het Boek der Oorsprongen, die vooreerst

van top tot teen priester is, alles vergetende voor de belangen van den eeredienst, en daarbij volstrekt geen praktisch man, daar hij schier zuiver theoretisch te werk gaat. Immers, hoewel hij voor een gedeelte zijn voorstellingen van een ideaal-eeredienst aan het bestaande ontleent, zoo doet hij dit toch zoo weinig mogelijk en schept zooveel hij kan een godsdienst volgens enkele afgetrokken begrippen. De heiligheid van al wat met den eeredienst in verband stond, van de plaats waar Jahwe vereerd werd, van de personen die hem dienden, van de geschenken hem gebracht, enz., was een zijner hoofddenkbeelden, en hierbij past uitstekend het voorschrift van een plechtigheid, die de jaarlijksche zuivering van het heiligdom ten doel had.

Doch zulk een plechtigheid vindt niet licht ingang. Het volk voelde niet veel voor de noodzakelijkheid, de heilige voorwerpen gedurig te zuiveren; het had een anderen wensch: van zijn zonden af te komen. Het gevoel van tekortkoming en schuld had onder Israël —evenals onder allerlei volken — het aanzijn gegeven aan ettelijke ceremoniën, waarmee zij hunne ongerechtigheden wegwierpen, afwiesschen of op anderen overdroegen. Hiertoe behoorde ook het onder vervloekingen en martelingen dooden van een bok, het jagen van een bok naar de woestijn en wat dies meer zij. Men meene niet, dat het geheele volk hetzelfde gebruik had! Waar een geschreven Wet heerscht dringt eenvormigheid door; waar de gebruiken alleen bij overlevering in stand gehouden worden, daar veroorzaakt wel de zucht tot navolging gaandeweg hier en daar gelijkheid van gebruik, maar daar zal toch het verschil langen tijd blijven bestaan. Geheel op gelijke lijn met de behandeling van den zondebok staat het „kappóret-maken," dat, ondanks afkeuring en bestrijding, bij vele Joden in zwang blijft en zeker overoud is. Op den avond vóor G. V. dag nl. grijpt iedere man een witten haan en elke vrouw een witte hen, zwaaien het dier na bepaalde gebeden driemaal over het hoofd en zeggen daarbij: „Deze haan (of hen) zij mijn plaatsvervanging, een verzoening, een ruil! Deze ga ten doode, ik daarentegen erlange een goed, gezond, lang leven!" Dan wordt het dier geslacht, en wel zoo, dat de vier soorten van doodstraf, oudtijds bij de Joden in gebruik, daarbij toegepast worden: de verworging, het zwaard, de steeniging en de verbranding, Handoplegging beeldt ook hierbij de overdracht van schuld af. Eindelijk eet men de geslachte dieren op,

vroeger gaf men het vleesch aan de armen; maar dezen hadden een afkeer van het vleesch dezer met zonden beladen dieren en weigerden het. Het ingewand wordt den vogelen en honden voorgeworpen [1]).

Zulke gebruiken bestonden er vast van oudsher meer; het duivenoffer voor de melaatschen, waarop wij daar straks wezen, vormt een goeden tegenhanger van het bokken- en hanenoffer, zoodat dan ook de zondebok van den G. V. dag met een vogel die vele zonden wegdraagt vergeleken wordt. [2]) Elders vindt men dergelijke ceremoniën. Zoo plaatsen in sommige streken van Indië de aanbidders van Siwa, bij de begrafenis van een hunner, twee buffel-kalveren bij het lijk; wat zij met het eene doen zegt onze berichtgever niet, [3]) maar het andere beladen zij met zonden des overledenen. Zij doen het door het uitspreken van een formulier, waarin zij allerlei zonden optellen, [4]) dat zeer veel gelijkenis heeft met een zondenregister als in Deut. 27, 15 vgg. of in de Joodsche gebeden voor den G. V. dag, gevolgd door een opsomming van allerlei deugden, waardoor zich de overledene gekenmerkt heeft, welk een en ander besloten wordt met den uitroep: De zonden zullen onder de voeten des buffels vallen! waarop het dier weggejaagd wordt, de woestijn in, met den kreet: Zij zullen vallen, vallen! Weg! weg! [5])

Zou dat „kappóret-maken" niet oorspronkelijk in verband hebben gestaan met den aanvang des jaars? Ceremoniën van schulddelging pasten zeer goed bij den dag, waarop volgens Joodsche overtuiging der menschen lot bepaald werd of, zooals de Misjna dit uitdrukt, [6]) „waarop alle stervelingen den Heer als lammeren voorbijgaan." Men zal zeggen: G. V. dag valt eerst op den tienden der maand Tisri, en op den Nieuwjaarsdag was reeds vóór het begin onzer jaartelling, eene andere ceremonie van schulddelging in gebruik, de Tasjliecha. Dit is zoo. Maar men bedenke, dat er oudtijds geen college was, dat offi-

---

[1]) Schröder *Satz. u. Gebr. des talm.-rabb. Judenth.*, bl. 131 vg.; Buxtorf *Schoole der Jooden*, Hoofdstuk XX; Leo de Modena *Kerkzeeden* enz. holl. vert. I bl. 96, Eisenmenger *Entd. Judenth.* II bl. 149 vg., Bodenschatz *Kirchl. Verf. der heut. Juden* II S 216 f.

[2]) B. Joma 66 *b.* aan 't slot.

[3]) K. Graul *Reise nach Ostindiën* III S 296 ff.

[4]) Te vinden bij Graul t. a. p. en *Z. d. D. M. G.* V S 385 f.

[5]) Vgl. verder Knobel *Die Büch. Ex. u. Lev.* S 493.

[6]) R. hasjana 1, 2.

ciëel den aanvang des jaars bepaalde; eerst na Ezra heeft dit zich gaandeweg gevormd; het spreekt dus vanzelf, dat men de Nieuwjaars-feestelijkheden niet overal op denzelfden tijd vierde, zooals zij ook verschillend waren. Hier schudde men dus aan den oever van vlietend water zijn kleeren uit, of wierp een steen er in, daar slachtte men omstreeks denzelfden tijd een haan als plaatsvervangend offer; in de éene streek liet men vogels in offerbloed gedoopt vliegen, in de andere zond men bokken naar Azazel of wierp ze van rotspunten te pletter; elders at men gewijde, of met bepaalde gebruiken geslachte bokken, rauw of gebraden, — altemaal om zich een gelukkig jaar te verzekeren. Doch de samenhang van het „kappóret-maken" met den aanvang des jaars zij onzeker, het blijkt uit het verloop der zaak duidelijk, dat omstreeks 10 Tisri verschillende ceremoniën van schulddelging onder het volk in zwang waren.

Welnu, de priester-schriftgeleerden, die Ezra's voetstappen drukten, zagen geen kans die gebruiken af te schaffen en deden daarom, wat de kerkbouwers van alle tijden gedaan hebben, zij lijfden een deel dier vormen, en wel de meest algemeen geliefde, in hun godsdienst in, tevens trachtende, daaraan zooveel mogelijk al wat aanstootelijk was te ontnemen. Dit beoogde ook de man, die de Wet van het Boek der Oorsprongen over den reinigingsdag omwerkte, er het offer der twee bokken, maar met wijzigingen, inlasschende. Hij liet Aäron, nadat hij de linnen kleederen had aangetrokken, twee bokken nemen, „van wege de gemeente ten zondoffer", benevens een ram ten brandoffer (vs. 5), noemde Aäron's stier-zondoffer met nadruk: „dat voor hem diende" (in vs. 6) en beschreef verder het loten over de twee bokken (7-10), waarna hij bij ongeluk Aäron nogmaals zijn zondoffer liet brengen (vs. 11a). Nadat met het stierenbloed in het Allerheiligste gesprengd was, deed hij Aäron den voor Jahwe bestemden bok slachten en ook diens bloed in het Heiligdom brengen (15), waarna hij voorschreef, hoe de bok voor Azazel — niet te pletter geworpen maar — in de woestijn gejaagd moest worden (20-22). Hij verzuimde niet de uitdrukking, dat Aäron zichzelven verzoende, uit te breiden, door er bij te voegen: „en het volk" (24), bepaalde dat de wegbrenger van den zondebok onrein moest zijn tot den avond (26) en sloot bij het bevel, den zondoffer-stier buiten het leger te verbranden, den bok des zondoffers in, terwijl hij niet zonder reden, gelijk wij

zagen, de algeheele verbranding met nadruk beval (27, 28). Eindelijk verbond hij die saamgestelde plechtigheid aan een bepaalden dag, 10 Tisri, en schreef daarop vasten, „zelfkwelling" zooals de Wet het zeer eigenaardig noemt, benevens strenge sabbatsviering, voor. Waarna hij al het besprokene nog eens samenvatte (29-34).

Het kon niet anders, of door de vereeniging van een volksgebruik met de offerplechtigheid, door een priester uitgedacht tot zuivering des heiligdoms, moest iets tweeslachtigs tot stand komen. Welnu, dit is dan ook het geval. De onderscheiden ceremoniën van den G. V. dag passen even kwalijk bij elkaar, als bijv. het eten van eieren ter eere van de godin Ostara bij het feest der verrijzenis van den Christus, of de verlichte dennenboom bij de herdenking van Jezus' geboorte. De hoogepriester, het Allerheiligste met wierook en offerbloed binnengaande, en het volk, den zondebok naloopende, dat is een even wonderlijke vereeniging als de St. Nicolaas van Myra met den Wodansmantel om, gevolgd door zijn dienaar met klapperende bokskaken.

V.

Was Lev. 16 een soort van vergelijk tusschen den dienst der priesters en dien des volks, met het opstellen en uitvaardigen dezer Wet was de toekomst van die gebruiken niet beslist. Het is eigenaardig, op te merken, hoe zich in de viering, zooals de Misjna ze beschrijft, een geven en nemen openbaart. Vergeefs had de Wetgever het te pletter werpen van den bok zijdelings veroordeeld en getracht hem te doen wegjagen in de woestijn, de priesters konden dit niet gedaan krijgen en zijn voortgegaan met het dier in den afgrond te doen storten; doch het gebeurde meer en meer vormelijk, niet door een razende en tierende volksmenigte, die vloekend het beest mishandelde, maar door een daartoe aangestelden man. Het volk bleef geneigd den zondedragenden bok te vervolgen, maar werd zooveel mogelijk beteugeld door een schaar achtbare burgers, die statig het met een rooden draad omwonden dier en zijnen geleider over een brug, die geen gelegenheid tot opeenhooping aanbood, uitgeleide deden, zoodat het vloekend naloopen eerst

aan den Olijfberg kon beginnen. Niet tevergeefs beval de Wetgever, den zondoffer-bok te verbranden; dit werd inderdaad gaandeweg gewoonte; maar het opeten van het vleesch en zelfs het rauw nuttigen er van raakte toch niet geheel in onbruik: de minder goed door de schriftgeleerden gefatsoeneerde Babyloniërs hielden zich aan het oude, en menig Palestinenser deed zeker meê.

Het verschil in oorsprong en karakter van de onderscheiden deelen der viering openbaart zich in allerlei.

Onmogelijk kan men bij het nagaan der ceremoniën daarin eenheid vinden; het was een tweeslachtig feest. Het doel der viering was, zoowel het heiligdom en alle heilige gereedschappen te zuiveren, als algemeene schuldvergiffenis te bewerkstelligen: twee zaken, die eigenlijk niets met elkaar te maken hebben, dan dat zij beiden reiniging beoogen.

Als men afgaat op hetgeen de Wet voorschrijft, dan is de G. V. dag, door strenge onthouding gekenmerkt, de eenige vastendag bij de Wet bepaald, nergens feest, חג, vaak kortweg „de vastendag [1])" genoemd. Dit is dan ook geheel in overeenstemming met het priesterlijke denkbeeld: het heiligdom staande te midden van een zondig volk, moest gereinigd worden. Siddering bevange den priester, die voor het aangezicht van den heiligen God zou verschijnen! De geheele tempeldienst op dien dag droeg dit somber karakter. — Maar dit was volstrekt niet overeenkomstig de oude volksgebruiken. In een ceremonie van schulddelging moge zich iets treurigs openbaren, nl. het besef van schuld, een dag waarop zulk een plechtigheid voltrokken werd was daarom nog geen droevige dag. Integendeel, na het wegdoen der schuld haalde men weer adem en was blijde. Dit vroolijk karakter van den dag is dan ook niet te loor gegaan. Of vanwaar dat festijn, hetwelk de hoogepriester des avonds na zijn terugkeer uit den tempel hield? Zou men waarlijk denken, dat het gegeven werd, „omdat hij behouden uit het heiligdom was gekomen"? Men zou dus *jaarlijks* in de hoogepriesterlijke woning een vreugdemaal gehouden hebben, omdat de prelaat niet gestikt was in den wierook? Of meende men: omdat de Hoogheilige hem ongedeerd had laten vertrekken? Wel is het Jodendom in menig opzicht gelijkvloersch; maar dat het zoo

[1]) Bij Josefus, Philo en Hand. 27, 9.

nuchter en plat zijn heiligsten dag zou opgevat hebben, is haast ongeloofelijk. Wij behoeven dit ook hier niet aan te nemen; want de dag was van oudsher een feest, en de priesterlijke wetgeving heeft wel gemaakt, dat de geloovigen zich den ganschen dag (sommigen den voorgaanden nacht er bij) kwelden, maar des avonds haalde men zijn schade in en vierde luidruchtig feest. Dit wordt rondweg op éene plaats der Misjna geleerd: [1] „Er waren volgens Rabba Simeon ben Gamaliël geen grootere vreugdedagen (ימים טובים) in Israël dan 15 Aab [2]) en de Groote Verzoendag; want op die dagen gingen de Jeruzalemsche meisjes uit, in witte reingewasschen kleederen, allen in geleende, om de armen niet te beschamen; zij gingen dan dansen in de wijngaarden, zingende: Jongelingen! hef toch uw oogen op en ziet wie gij u tot vrouw kiest. Vraagt niet naar de schoonheid, maar naar goede afkomst. Bedriegelijk is de bevalligheid, ijdel de schoonheid, maar een vrouw die den Heer vreest wordt geprezen!" Hierop volgt de aanhaling van een paar teksten van dezelfde strekking met de verklaring er bij. Zeker hebben die dansende meisjes niet zoo schriftuurlijk gezongen in de wijngaarden bij Jeruzalem, en de geheele godsdienstige tint van dat lied zal wel de vrucht van der schriftgeleerden verbeelding zijn. De zaak-zelve is gewichtig, want er volgt uit, niet slechts dat er op den G. V. dag gezongen en gedanst werd, maar ook dat dit overdag gebeurde, tijdens den tempeldienst; immers na afloop daarvan was hiervoor geen tijd meer, daar het dan weldra donker was. Dit vroolijk karakter zou geheel en al onverklaarbaar zijn, indien wij den oorsprong der viering van den „dag der verzoening" moesten zoeken in de priesterlijke Wet, maar is zeer begrijpelijk, als wij in aanmerking nemen dat het een oud volksfeest was, waarop men „zich verheugde voor het aangezicht des Heeren."

In welke mate de viering ten tijde van den ondergang van den Joodschen staat een vergelijk was tusschen den priesterlijken godsdienst en dien des volks, blijkt ten slotte uit de waarde, aan den dag en zijn ceremoniëel tot schulddelging gehecht. In Joma 7, 8 wordt zij aldus bepaald: „De G. V. dag verzoent slechts (evenals de dood), indien er bekee-

---

[1]) Taänit 4, 8.

[2]) De grootste dag der houtleverantie aan den tempel, Taän. 4, 5.

ring mee gepaard gaat. Bij kleinere overtredingen bewerkt de bekeering vergiffenis, bij grootere uitstel van straf tot den G. V. dag, die ze delgt. Wie zegt: ,Ik zal zondigen en mij bekeeren,' hem wordt geen gelegenheid tot bekeering gegeven. ,Ik zal zondigen en de G. V. dag zal mijne schuld delgen,' nl. als het zonden geldt van den éenen mensch tegen den anderen, hem helpt de G. V. dag niet, voordat hij zijn broeder bevredigd heeft. Dit heeft R. Eliëzer ben Azarja verklaard uit de woorden (Lev. 16, 30): ,Van alle zonden *voor God* zult gij gezuiverd worden!' dus alleen van alle zonden van den mensch tot God. R. Akiba zei: Heil u, Israël! Voor wien ontzondigt gij u? Wie reinigt u? Uw vader in den hemel. Want er staat (Ez. 36, 25): ,Ik zal op u sprengen rein water en gij zult rein zijn.' Er staat (Jer. 14, 13): ,Jahwe is Israël's hoop (מִקְוֵה).' Gelijk het bad (מִקְוֶה) de onreinen zuivert, zoo reinigt de Heilige, Hij zij gezegend! Israël."

Aan den éenen kant vinden wij hier den volksgodsdienst terug, daar eene reiniging, niet van het heiligdom, maar van Israël bewerkstelligd wordt; aan den anderen kant spreekt in die onderscheiding van kleinere en grootere zonden de geest van het Boek der Oorsprongen, dat zich met de grootere niet bezighoudt en voor de lichtere offers en wasschingen voorschrijft, eene onderscheiding, die door het volk niet gemaakt werd. Dit raakte *al* zijn schuld kwijt door het „kappóret-maken", wat ook in Lev. 16 ondersteld wordt. Immers deze wet zegt zeer duidelijk, in vs. 21: „Aäron zal, met de handen op den kop van den bok, belijden *al* de ongerechtigheden (עונת) der zonen Israël's en *al* hunne overtredingen (פשעים) in betrekking tot allerlei zonden (לכל חטאתם)." De verklaring, die Rabbi Eliëzer, in de aangehaalde plaats van Joma 8, van vs 30 geeft en waarop de onderscheiding van zonden tegen God en zonden tegen de menschen steunt, is blijkbaar fout. Er staat daar: מכל חטאתיכם לפני יי תטהרו· Hij nu verbond die woorden „vóor Jahwe" met het voorgaande en kreeg aldus den zin „gij zult dan rein zijn van al uwe zonden vóor Jahwe;" maar dat wij ze met het werkwoord verbinden moeten en dus vertolken: „gij zult dan voor Jahwe rein zijn van al uw zonden," volgt vooreerst hieruit, dat, als de schrijver had willen zeggen „zonden tegen God", hij niet de praepositie לפני maar ב of על zou gebruikt hebben, vervolgens uit vs. 34, waar kortaf staat, dat de G. V. dag dient om de Israëlieten eenmaal des jaars van

al hunne zonden te zuiveren. Ook in vs. 16, dat voor het grootste deel tot de oorspronkelijke wet behoort, heeft de omwerker hetzelfde denkbeeld ingelascht. Daar stond: „En hij zal het heiligdom verzoenen van al de onreinheden der Israëlieten", en hij voegde er aan toe: „En van hunne overtredingen in zake van allerlei zonden" — wat eigenlijk geen zin geeft; immers een zonde als moordaanslag, diefstal of dergelijke verontreinigde den tempel niet, wel een bron van priesterlijke onzuiverheid, als een lijk, een melaatsche, enz.

Werd derhalve het denkbeeld des volks, dat alle zonden door den verzoeningsdag verwijderd worden, in de Wet overgenomen en met het priesterlijke tot een kwalijk sluitend geheel vereenigd, de priesters kwamen in verloop van tijd in zoover hierop terug, dat zij de schulddelging zooveel mogelijk beperkten. In overeenstemming hiermee laat dan ook de schrijver van den brief aan de Hebreeën [1]) den G. V. dag dienen tot zuivering der onwillekeurige vergrijpen (*ἀγνοήματα*).

De viering van den verzoeningsdag was dus grootendeels kunstmatig ingericht; een der oude gebruiken, waarin de ruwe bijgeloovige Israëllers hun schuldgevoel en hoop op vergeving openbaarden, was gekoppeld aan een zuiver priesterlijke plechtigheid; en de schriftgeleerden, die dit tot stand brachten en aldus het volk leerden bukken voor hun Wet, verzuimden niet den dag in te lasschen in de reeks der hoogtijden en de offers er voor te bepalen [2]).

Toch zouden zij het volk niet geheel aftrekken van hetgeen hun ergerlijk voorkwam; op enkele punten moesten zij zelven toegeven. Toen nu de tempel gevallen was, werd de dienst van den G. V. dag, evenals de geheele eeredienst, beperkt tot bidden, vasten en lezing der Schrift, waarbij het gebed op den voorgrond stond. Maar het „kappóret-maken" ging met den val des tempels de wereld niet uit; daartoe was het te diep geworteld. Het plaatsvervangend doodmartelen van haan of kip, dat zeker bij vele Joden in gebruik was gebleven, terwijl de tempeldienst de officiëele godsdienst was, herleefde met kracht, toen de Azazelbok niet meer verpletterd kon worden. En nu wordt al eeuwen lang het „kappóret-maken" als onzinnig bestreden, maar het gebeurt evenwel, ook in ons land, nog, en

---

[1]) 9, 7.

[2]) Lev. 23, 26—32, Num. 29, 7—11.

wanneer de rechtzinnige Jood in de synagoge het lange, uitermate vervelende register heeft gepreveld der zonden, waarvoor hij vergiffenis vraagt, dan besluit hij het met deze woorden: „En (wij vragen vergeving) voor alle zonden, waarvoor wij verdiend hebben de vier doodstraffen van het gerichtshof: steeniging, verbranding, onthalzing en verworging" — nog altijd een zinspeling op den dood, dien men haan of kip aandoet, opdat het dier de straf van den schuldigen mensch drage.

Leiden. H. Oort.

DE BESTEMMING VAN DEN EERSTEN PETRUSBRIEF.

De Heer C. H. van Rhijn heeft onlangs in zijn Academisch proefschrift [1]) de vraag over de echtheid van den eersten Petrusbrief weder ter sprake gebragt en bevestigend beantwoord. Het moet erkend worden, dat hij daarbij naar onpartijdigheid gestreefd heeft. Dat hij echter al de bezwarende getuigen gehoord, en hunne verklaringen ernstig genoeg gewogen heeft, zou ik niet durven verzekeren. Welligt heeft de aanleg van zijn geschrift daarop voor een deel invloed gehad. Maar het is mijn plan niet, dit thans in het licht te stellen. Slechts over éene bedenking wenschte ik een en ander in het midden te brengen. Zij betreft de bijzonderheid aan het hoofd van dit opstel genoemd.

Wanneer wij den eersten Petrusbrief aandachtig lezen, maar zonder op het opschrift te letten, dan twijfelen wij geen oogenblik, of de lezers, voor wie de auteur hem bestemde, Christenen uit de heidenen waren. Wij treffen er zelfs geen zinspeling aan op hun afkomst uit Abraham, of op de godsdienstige voorregten door hunne vaderen ontvangen en niet behoorlijk gewaardeerd, of op het ongenoegzame van de bedeeling der wet, waaronder zij leefden. Integendeel. Gaven zij even als hunne vaderen zich eertijds over aan hunne zinnelijke lusten, dan was het, omdat zij in een toestand van onkunde verkeerden (1 : 14—18). Met al de heidenen mede hadden zij ook in allerlei afgoderijen gewandeld (4 : 3). Nu eerst waren zij door Christus gekomen tot het geloof in God (1 : 21). Een wonderbaar licht had de duisternis vervangen, die hen vroeger omgaf (2 : 9). En zelfs, moesten zij toen als een niet-volk, en als zulken, die geen mededoogen bij God vonden, beschouwd worden, terwijl anderen geroepen waren

---

[1]) De titel luidt: *De jongste bezwaren tegen de echtheid van den eersten brief van Petrus getoetst.* Utr. 1875.

om aan den geestelijken tempel te bouwen, thans waren dezen door hunne ongehoorzaamheid aan Christus, den hoeksteen, van die hooge waardigheid vervallen, maar zij, het niet-volk, tot Gods volk verheven en vereerd met de verheven taak, waaraan genen ontrouw waren geworden (2 : 4—10) [1]). Er zijn weinig uitleggers van dezen brief, die dit niet toestemmen. Maar even zeker is het daarentegen ook, dat, wanneer men alleen het opschrift las, zonder nog van den brief zelven kennis te nemen, men een toespraak aan Christenen uit de Joden zou moeten verwachten. Daar dit echter niet zoo algemeen als het eerste wordt erkend, moeten wij de bewijzen daarvoor leveren, te meer daar het opschrift nog juister schijnt verklaard te kunnen worden dan tot dus ver geschied is [2]).

Het opschrift luidt dan aldus: *Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας κτέ.* De aanduiding der lezers als *παρεπίδημοι*, d. i. als vreemdelingen of zulken, die niet eigenlijk thuis behoorden op de plaats, waar zij zich ophielden, is zeer onbepaald. Het kon even goed van Germanen of Scythen, die in de hier opgenoemde landschappen aangetroffen werden, gezegd worden als van hunne Joodsche bewoners. De nadere bepaling komt eerst van het bijgevoegde *διασπορᾶς*. Het is niet geoorloofd dit nomen in een verbum partic. pass. op te lossen. Het drukt een concreet begrip uit, is de technische term voor het geheel van de Joden, die buiten Palestina leefden [3]), en wijst dus krachtens den genitivus den kring aan, waartoe die vreemdelingen behoorden. Maar daardoor worden dezen dan ook als Joden van afkomst gekenschetst. En strekte die *διασπορά* zich uit over de meeste deelen van het Romeinsche rijk en zelfs daarbuiten, de auteur noemt nu verder die provintiën van klein-Azië op, aan welke hij uitsluitend wil hebben gedacht [4]). Maar zou hij dan het woord tot al de Joden aldaar rigten? Neen, en daarom laat hij er *ἐκλεκτοῖς* aan voorafgaan, want hij bedoelt alleen die Joden in de genoemde landstreken, die door God uitverkoren waren tot het deelgenootschap aan het

---

[1]) Vgl. Matth. 21 : 42, 43, Rom. 9 : 24 vv.

[2]) Wat ik in mijn boek: *De brief van Jacobus*, bl. 209 v. over deze plaats geschreven heb, moet naar het volgende verbeterd worden.

[3]) Zie Ps. 147 : 2, Gr. vert. (verg. 2 Makk. 1: 27), Joh. 7: 35, Jac. 1: 1.

[4]) Over den genit. *Πόντου* vgl. Joh. 7 : 35, en Winer, *Gramm.*, § 30, 2.

Messiaansche heil, m. a. w. aan zulken onder hen, die Christenen waren geworden [1]).

Tegen deze verklaring kan uit een grammatikaal oogpunt niets worden ingebragt [2]). Maar zou het opschrift dan lijnregt in strijd staan met den brief zelven, het is geen wonder, dat men getracht heeft dien weg te nemen. Drie wegen zijn daartoe ingeslagen. Men heeft òf de heidenchristenen van den brief tot Jodenchristenen willen maken, òf door overdragtelijke verklaring van παρεπίδημοι de Jodenchristenen uit het opschrift doen verdwijnen, òf de Jodenchristenen uit het opschrift en de heidenchristenen uit den brief op een of andere wijze pogen te vereenigen.

Het eerste gevoelen vooral door Weiss met kracht voorgestaan [3]) heeft weinig verdedigers gevonden, en is ook door Dr. van Rhijn ten volle wederlegd. Ik meen te kunnen volstaan met verwijzing naar hetgeen hij heeft in het midden gebragt [4]).

Het tweede gevoelen daarentegen is door velen omhelsd, en vereischt dus een meer opzettelijke overweging. Met het oog op H. 1: 17 en 2: 11 toch beweren zij, dat παρεπίδημοι hier in overdragtelijken zin gebezigd is, en de lezers zóó genoemd worden als zulken, „die zich op deze aarde als een voor hen vreemd oord ophouden, en wier doel de in den hemel bewaarde erfenis is [5])." Zou dit dus van al de Christenen zonder uitzondering gelden, onverschillig wat zij vroeger waren geweest, door de διασπορά, waartoe zij behoorden, zou dan hunne verwijdering van Judea en Jeruzalem, d. i. van het middelpunt van het geestelijke Israël [6]), of hunne verwijdering van hun eigenlijk vaderland, den hemel [7]), verstaan moeten worden, terwijl weder anderen, die er geen bezwaar in zien bepaald aan Jodenchristenen te denken, het in zijn eigenlijke beteekenis als de verstrooijing der Joden

---

1) Verg. 2 Joh. 1 ἐκλεκτῇ Κυρίᾳ, en vs. 13 τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

2) De bedenking van Brückner (in zijne uitgave van de Wette's *Kurze Erkl.*), dat bij de eigenlijke verklaring παρεπ. en διασπ. een tautologie worden, geldt ten minste niet die, welke ik boven gegeven heb.

3) *Der Petr. Lehrbegriff*, S. 99 ff.

4) T. a. pl., bl. 27—36.

5) Van Rhijn, t. a. p., bl. 25.

6) Zoo Brückner.

7) Zoo van Rhijn, bl. 26.

opvatten [1]). Men ziet, dat de voorstanders van dit gevoelen in bijzonderheden aanmerkelijk van elkander afwijken, wat zeker voor de evidentie niet pleit. Maar in welk een vorm het ook wordt voorgedragen, ik aarzel niet het volstrekt onhoudbaar te noemen. Dat de auteur het leven van den Christen als een pelgrimstogt beschouwd heeft, blijkt zeker uit H. 1: 17, 2: 11, maar daaruit volgt niet, dat hij reeds in het opschrift zijne lezers in dat licht voorstelt. Integendeel. Had bij hem H. 1: 17 zich in dien zin aan vs. 1 aangesloten, hij zou eer van *παρεπιδημία* gesproken hebben. Nu is *παροικία* het eigenlijke woord, dat hij daarvoor gebruikt in overeenstemming met het spraakgebruik in de Gr. vert. van het O. V., waar de kiem dezer levensbeschouwing gevonden wordt [2]), terwijl *παρεπίδημος*, dat hij er H. 2: 11 bijvoegt, ook daar minder gewoon is en slechts de tweede plaats inneemt. Of zou anders soms de vermelding hunner vreemdelingschap vs. 17 niet voldoende verklaard zijn? Integendeel. Terwijl vs. 2 juist die strekking hunner uitverkiezing niet vermeld wordt, vangt hij zijn eigenlijken brief aan met een hooggestemde dankzegging aan God voor het uitnemende heil, waarop hij hun het uitzigt geopend heeft en waardoor hij hun troost schenkt onder de beproevingen, die hen treffen. Met het oog daarop kon hun ligt hun tegenwoordig leven een tijd van bijwoning of vreemdelingschap toeschijnen. Maar verpligt dus vs. 17 ons niet om *παρεπιδήμοις* vs. 1 overdragtelijk op te vatten, ook als wij vs. 1 op zich zelf beschouwen, moeten wij dit geheel onaannemelijk noemen. Wanneer elders dat of een soortgelijk woord in die beteekenis voorkomt, blijkt het óf uit het bijgevoegde *ἐπὶ τῆς γῆς* (Hebr. 11: 13) [3]), óf uit het verband, dat het van dit leven in tegenstelling met het volgende gebruikt is. Maar in het opschrift van dezen brief is er niets, dat daarop heenwijst. Of was het soms, evenals *ἅγιοι*, een staande formule geworden om Christenen aan te duiden? Niemand zal het beweren. Doch het zij zoo: *παρεπίδημοι* beteekene eens *christenpelgrims*, of liever, wat minder dubbelzinnig, ofschoon niet geheel gelijkluidend is, *hemelburgers*. Wat zijn dan „*uitverkorene* hemelburgers?" Telde de Christelijke gemeente er misschien ook, die niet uitverkoren waren? Men zegge niet, dat *ἐκλεκτοῖς* dienen moet om den aard

---

[1]) Zoo Weiss, S. 104 f.

[2]) Gen. 23: 4, Ps. 39: 13, 119: 19, 1 Kron. 29: 15.

[3]) Vgl. Ps. 119: 19, 1 Kron. 29: 15.

en de strekking hunner roeping, die vs. 2 beschreven wordt, in te leiden. Dan zou het vóór κατὰ πρόγνωσιν κτἑ. staan. Maar nu gaat het aan παρεπιδήμοις vooraf om dit woord te bepalen, terwijl het dan zelf door κατὰ πρόγνωσιν κτἑ nader omschreven wordt. En waartoe nu het volgende διασπορᾶς? Is het eigenlijk bedoeld, dan ware het vrij zonderling, dat de auteur, voor wie het geheele aardsche leven zijner lezers een vreemdelingschap was, het nu buitendien nog opzettelijk ging kenschetsen als een vreemdelingschap in nationalen zin, alsof dit oogpunt daarbij niet geheel in de schaduw moest treden. En is het oneigenlijk bedoeld, dan bedenke men, dat διασπορά een vroegere vereeniging onderstelt, en dat de Christenen toch wel niet gezegd kunnen worden òf in den hemel, dien zij *zoeken* (Hebr. 13: 14), òf in het geestelijke Jeruzalem, waaraan zij blijvend toebehooren, een middelpunt bezeten te hebben, waaruit zij verdreven zijn. Er worden dan ook uit de Christelijke literatuur geen voorbeelden ter opheldering en bevestiging voor bijgebragt. Op grond van dit alles meen ik regt te hebben tot deze slotsom, dat de overdragtelijke verklaring van deze omschrijving der lezers, zij moge dan als diepzinnig aanbevolen worden [1]), evenzeer den stempel mist van de natuurlijkheid en de duidelijkheid als zij in strijd is met het spraakgebruik.

Er blijft nog een derde middel over om het opschrift met den brief te verzoenen. In de gemeenten, aan wie de auteur schreef, zouden Jodenchristenen met heidenchristenen vereenigd geweest zijn, maar de eersten zouden er de kern van hebben uitgemaakt, zoodat de auteur hen daarom bij name had vermeld. Bij de beoordeeling hiervan nu merke men wel op, dat het de vraag niet is, of er in de genoemde gemeenten niet wel Christenen van beide soorten gevonden zullen zijn, maar of de auteur zich die beiden daar vereenigd gedacht heeft, toen hij zijn brief uitsluitend adresseerde aan de Christenen uit de Joden. En dan zou het zeer vreemd genoemd moeten worden, dat dezen, ofschoon zij de kern dier gemeenten waren, zich met die eer hadden moeten tevreden stellen, terwijl hij zijne lezers verder zoo uitdrukkelijk toespreekt en kenschetst als voormalige heidenen,

---

[1]) Zoo schrijft Brückner (S. 80): „Die Christen sind hier sehr umfassend bezeichnet: in ἐκλεκτ. liegt die ewige Bestimmung, in παρεπιδ. die geistliche Erhebung, in διασπ. die typologische Vollendung, in Πόντου κτλ. die geographische Stellung."

dat zelfs de gedachte aan anderen niet bij ons opkomt [1]). Vormden daarentegen de heidenchristenen er de overwegende meerderheid, zoodat vooral op hunne behoeften acht geslagen moest worden, dan laat het zich weer niet verklaren, waarom de brief aan de minderheid gerigt en toegezonden moest worden. En beweren nu anderen, dat, evenals Paulus de heidenchristenen „kinderen van Abraham (Gal. 3: 29)" en „het Israël Gods (6 : 16)" noemt, zoo ook de auteur hen hier werkelijk mede begrepen heeft onder den naam van „vreemdelingen uit de verstrooijing," dan zien zij voorbij, dat Paulus dit kon doen, omdat hij dan Abraham als het ideaal van den geloovige, en Israël als het volk Gods beschouwde, waartoe zij door hun geloof geacht konden worden te behooren, maar dat de formule „vreemdelingen uit de verstrooijing" geen godsdienstig zedelijk ideaal bevat en louter een nationale omschrijving is, die te minder op heidenen toepasselijk kon worden gemaakt, omdat dezen in hun eigen land woonden en niet uit het middelpunt van hun volksleven verwijderd waren.

De slotsom van dit alles is, dat de omschrijving der oorspronkelijke lezers van dezen brief geen andere verklaring duldt dan de eigenlijke, die zelve aan duidelijkheid niets te wenschen overlaat, en dat er dus een onverzoenlijke strijd bestaat tusschen het opschrift en den inhoud. Hieruit volgt echter, dat de echtheid van den brief aan groote bedenking onderhevig wordt [2]). Het ware toch hoogst onnatuurlijk, wanneer een auteur, die met zijn eigen naam optreedt, zijne lezers geheel anders omschreef, dan hij daarna toonde te weten, dat zij werkelijk waren. Maar neemt hij den naam aan van een ander bekenden persoon, dan wordt er een groote mate van kunst toe vereischt, zal hij zelf daardoor niet in een scheeve en onware betrekking tot zijne lezers komen. En dit is hier het geval. Terwijl de auteur — waaraan niet te twijfelen valt — zijnen brief rigtte aan de Christenen in de opgenoemde provinciën van klein-Azië, achtte hij het voor hunne stichting het best, — waarom, laten wij thans daar — dat hij dit deed als met den mond van den apostel Petrus, maar moest hij, omdat die de apostel der be-

---

[1]) Indien — wat mij waarschijnlijk voorkomt — door de ἀπειθοῦντες H. 2 : 7 vooral de Joden bedoeld zijn, dan treedt dit heidenchristelijk karakter der lezers nog meer in het licht.

[2]) Verg. Steiger, *Der erste Br. Petri*, S. 15.

snijdenis geweest was (Gal. 2: 7), zijne lezers dus kenschetsen als Christenen uit de Joden, dan kwam hij ligt in strijd met de werkelijkheid, daar zij integendeel uit de heidenen waren toegebragt. Het is door zulk een strijd tusschen den vorm en den inhoud, dat de pseudonieme geschriften zich plegen te verraden. Een soortgelijk voorbeeld levert de Jacobusbrief op, die blijkbaar niet alleen Christelijke lezers onderstelt maar zelfs zulke, bij wie de vraag over het voortdurend gezag der Mozaïsche wet en het regt der heidenen op het deelgenootschap aan het Godsrijk reeds tot het verledene behoort, en waarvan toch het opschrift: „aan de twaalf stammen in de verstrooijing" grond zou geven om te stellen, dat de auteur in den geest van de Apokalypse het Christendom beschouwde als het ware Israël ook in nationalen zin, waarbij de geloovige heidenen slechts werden ingelijfd [1]). Doch de oorzaak ligt dan ook daarin, dat die auteur het voor zijn doel wenschelijk achtte om op te treden als Jacobus de broeder des Heeren, die in de streng Joodsch-Christelijke gemeente van Jeruzalem een soortgelijke plaats ingenomen en eer genoten had als de hoogepriester onder de Joden, en die nu ook als een andere hoogepriester zijne stem in het buitenland deed hooren [2]). Dat pseudo-Petrus dezen brief gekend en daaraan de aanwijzing zijner lezers als woonachtig in „de verstrooijing" ontleend heeft, kan wel zeker worden gekeurd, maar des te opmerkelijker is het, dat hij voor het „aan de twaalf stammen" van genen „aan de *uitverkorene* vreemdelingen" in de plaats gesteld heeft. Het andere was aan misverstand onderhevig, alsof er ongeloovige Joden bedoeld waren.

Dordrecht, *Jan.* 1876. A. H. Blom.

---

[1]) Vgl. Openb. 7: 4, 12: 1, 21: 12.

[2]) Hiermede neem ik terug, wat ik t. a. pl. bl. 15 vv. over het opschrift van den Jacobusbrief geschreven heb. Verg. Kuenen in *de Gids* 1871, dl. II, blz. 162 v. en *Theol. Tijdschr.* 1872, dl. V, bl. 269 v.

NOG EENS HET PAPIAS-FRAGMENT.

Dr. W. Weiffenbach. Das Papias-fragment eingehend exegetisch untersucht, Giessen 1874.
J. G. D. Martens. Papias als exegeet van logia des Heeren, Amsterdam 1875.
Dr. Carl L. Leimbach. Das Papias-fragment, exegetische Untersuchung des Fragmentes, Gotha 1875.

Het eerste der drie, aan het hoofd dezes vermelde geschriften is reeds in dit Tijdschrift besproken geworden. In het Nummer van Maart 1875, heeft namelijk Prof. A. D. Loman daarvan een beoordeelende aankondiging gegeven, waarin hij o. a. zeer uitvoerig, en met de woorden van den schrijver zelven de uitkomsten opgeeft, waartoe Weiffenbach door zijn grondig exegetisch onderzoek is gekomen. De beide andere geschriften hebben hun ontstaan aan het eerste te danken; zij zijn een breedvoerige kritiek van Weiffenbach's arbeid, welke noch bij Martens, noch bij Leimbach ten gunste van dien arbeid uitvalt. De grief van Martens is, dat Weiffenbach aan het Papias-fragment eene veel te wijde strekking geeft, in zoover in dat fragment niet van *de* logia des Heeren in het algemeen, maar slechts van *eenige* logia spraak is, en wel van de zoodanigen die als van eenzijdig chiliastischen inhoud, geene plaats in de evangeliën hadden gevonden. Verder bestrijdt Martens de bewering van W. dat zoowel de logia, die Papias aan zijn persoonlijk verkeer met de presbyters was verschuldigd, als die welke hij aan zijn onderzoek bij de presbyter-leerlingen had te danken, geacht moeten worden tot hetzelfde tijdperk (het ποτε) te behooren, en is hij daarentegen van meening, dat tusschen beiden eene betrekkelijk groote tijdruimte is te stellen. Het praesens λεγουσιν, ter aanwijzing dat de beide leerlingen des Heeren,

Aristion en presbyter Johannes nog leefden toen Papias zijn onderzoek instelde, vindt bij Martens evenmin genade; volgens hem konden tijdens het ἀνακρίνειν die mannen niet meer onder de levenden zijn. Maar vooral verheft hij zich met nadruk tegen de gevolgtrekkingen, die W. uit zijn exegetisch betoog ten aanzien van den schrift-kanon, met name van het 4e evangelie afleidt, en tracht breedvoerig de stelling te bewijzen, dat het gansche Papias-fragment niets hoegenaamd bevat waaruit wij mogen opmaken, dat het 4e evangelie aan den schrijver van het fragment onbekend zou zijn geweest.

Nog heviger is de aanval, dien W. van Dr. Leimbach heeft te verduren. Ook deze vindt niets ongerijmder, dan uit het fragment van Papias iets te willen afleiden ten nadeele van de authentie van het 4e evangelie, hoewel hij eerlijk genoeg is om te erkennen, dat het evenmin ten bate dier authentie is te gebruiken, en daarom de neutraliteit van het fragment in dit gewichtig punt voorslaat. Maar ook in andere opzichten toont Leimbach zich weinig met W's. arbeid ingenomen. Hij bestrijdt dien in zijne voornaamste resultaten, en komt van zijnen kant tot deze uitkomst, dat in het fragment van niets anders spraak is noch spraak kan zijn, dan van uitleggingen en verklaringen van logia, gelijk ten overvloede uit den titel van het Papiaansch geschrift, waaraan Eusebius het fragment heeft ontleend, blijkt.

Wie met de literatuur aangaande het vermaarde fragment bekend is, zal uit het bovenstaande reeds hebben gezien, dat noch Martens, noch Leimbach veel nieuws tegen Dr. Weiffenbach hebben aangevoerd, maar zich hebben vergenoegd met verklaringen, die reeds vroeger door andere godgeleerden waren voorgedragen, op nieuw als de eenige ware en natuurlijke uitlegging van het fragment aannemelijk te maken. Hiermede wil ik echter niets te kort doen aan de geleerdheid van W's. bestrijders, noch aan de waarde van hun onderzoek. Niets toch is in mijn oog natuurlijker, dan dat er in zake het Papias-fragment niet veel nieuws meer is te zeggen. Het maakt sedert eene reeks van jaren het voorwerp eener gezette studie uit; het is door de beroemdste theologen onderzocht, besproken, nog eens nagegaan, en andermaal uitgelegd. Mannen van allerlei kleur en richting op godgeleerd gebied hebben er hunne beste krachten aan besteed. Zahn, Riggenbach, Klostermann, Holzmann, Grimm, Steitz, Keim, Renan, Leuschner, en wie al niet meer! Nadat een geleerde als Scholten het nauwkeurig be-

handeld, en een kritikus als Hilgenfeld het bij herhaling overwogen heeft, mogen wij gerust aannemen, dat er voor den later komende geene nieuwe gezichtspunten meer zijn te openen, geene verrassende ontdekkingen meer zijn te doen. En daar de ervaring leert, dat wellicht nergens de overeenstemming zoo moeilijk is te verkrijgen, als op het terrein der N. Testamentische kritiek, omdat daar in den regel de overtuiging aan het onderzoek voorafgaat, en de uitkomst waartoe men wil geraken de navorsching beheerscht, zoo kan men te recht vragen, of niet het hoogste in deze is bereikt, nu aan den beoefenaar dier kritiek de gelegenheid is gegeven, om in overeenstemming met de beginselen die hij belijdt en de partij waartoe hij behoort, eene keus tusschen de hoofdgroepen der uitleggingen en verklaringen te doen.

Ik gevoel dat ik met mij zelven in tegenspraak schijn te komen, als ik, in weerwil van het bovenstaande, de aandacht der lezers andermaal voor het Papias-fragment vraag. De lezer toch kan mij tegenwerpen: waartoe op nieuw eene zaak ter sprake gebracht waarover, naar uwe eigene verklaring, niets nieuws meer te zeggen valt? Ik haast mij te antwoorden, dat niets verder van mij ligt dan de waan, als zou ik met eene fonkelnieuwe verklaring optreden. Het tegendeel is waar. Ik heb niets in het midden te brengen, dat niet vóór mij door anderen is ontwikkeld. Het eenige wat ik mij veroorloofd heb is het onderzoek, of de overeenstemming in hoofdzaak de aanneming van alle onderdeelen eener verklaring in zich sluit, dan of men eklektisch te werk gaande, uit de verschillende interpretatiën mag verzamelen hetgeen proefhoudend schijnt te zijn, en door eene gewijzigde groepeering der verkregene uitkomsten, aan het geheel eene opvatting geven, die op zelfstandigheid aanspraak maakt. Mij dunkt, dat zoolang ten aanzien van zin en strekking van ons fragment nog zoo weinig overeenstemming onder de zaakkundigen bestaat, het recht tot zulk eene handelwijze niet in ernst kan worden betwist. Waar het zulk eene gewichtige zaak geldt, moge overeenstemming hoogst onwaarschijnlijk zijn te achten, wenschelijk blijft zij toch in ieder geval. En elke poging om tot dat doel te komen is mijns inziens prijzenswaardig, al blijkt bij de uitkomst, dat voor de zoo- en zooveelste maal de wil weder beter geweest is dan de daad.

Vier punten wensch ik achtereenvolgens in mijn opstel te bespreken:

1°. Wie zijn de presbyters, van welke in het fragment telkens spraak is, en op welke wijze is Papias, blijkens het fragment, met hen in aanraking gekomen?

2°. Hoe hebben wij *ἅτε . . . . . λεγουσιν* te verstaan?

3°. Wat bedoelt Papias met zijne *φωνη ζωσα και μενουσα*?

4°. Welke waarde heeft het fragment voor den schrift-kanon, met name voor de authentie van het 4e evangelie?

Ter vermijding van te groote uitvoerigheid, zal ik mij bij de beantwoording dier vragen, aan de drie, aan het hoofd van dit opstel vermelde onderzoekers houden, en laat ten gemakke van den lezer het fragment zelf hier volgen.

Οὐκ οκνησω δε σοι και ὁσα ποτε παρα των πρεσβυτερων καλως ἐμαθον και καλως ἐμνημονευσα, συγκαταταξαι ταις ἑρμηνειαις, διαβεβαιουμενος ὑπερ αὐτων ἀληθειαν. οὐ γαρ τοις τα πολλα λεγουσιν ἐχαιρον ὡςπερ οἱ πολλοι, ἀλλα τοις τἀληθη διδαςκουσιν, οὐδε τοις τας ἀλλοτριας ἐντολας μνημονευουσιν, ἀλλα τοις τας παρα του κυριου τῃ πιςει δεδομενας και ἀπ᾽ αὐτης παραγινομενας της ἀληθειας. εἰ δε που και παρηκολουθηκως τις τοις πρεσβυτεροις ἐλθοι, τους των πρεσβυτερων ἀνεκρινον λογους ·τί Ἀνδρεας ἢ τί Πετρος εἶπεν ἢ τί Φιλιππος ἢ τί Θωμας ἢ Ἰακωβος ἢ τί Ἰωαννης ἢ Ματθαιος ἢ τις ἑτερος των του κυριου μαθητων· ἅ τε Ἀριστιων και ὁ πρεσβυτερος Ἰωαννης οἱ του κυριου μαθηται λεγουσιν. οὐ γαρ τα ἐκ των βιβλιων τοσουτον με ὠφελειν ὑπελαμβανον, ὁσον τα παρα ζωσης φωνης και μενουσης.

Alvorens het eerste punt te onderzoeken, wil ik eenige opmerkingen laten voorafgaan. Vooreerst moet ik, wat den tekst van het fragment aangaat, verklaren, dat ik geheel met W. instem, en geene afdoende gronden vind voor het gevoelen, door sommigen verdedigd, al zou de tekst op eene enkele plaats opzettelijk zijn veranderd, of met inlasschingen verrijkt. Ten aanzien van de beide varianten *συνταξαι* of *συγκαταταξαι*, en *παραγινομενας* of *παραγινομενοις*, wijk ik voor de eerste van W. af, daar mijns inziens *συγκαταταξαι* de voorkeur verdient. Daarentegen ben ik het weder met dien geleerde eens, als hij verklaart geen gewicht te hechten aan het verschil in de volgorde der apostelen, zooals die bij Nicephorus voorkomt; gelijk ik ook zijn verzet tegen Renan en Scholten beaam, van welke de eerste de woorden: *ἢ τί Ἰωαννης* als inlassching wil schrappen, en de laatste het *παρηκολουθηκως*

τοις πρεσβυτεροις in *παρηκολουθηκως τοις ἀποςόλοις*, alsmede het *τους των πρεσβυτερων λογους* in *τους των ἀποστολων λογους* wenscht te veranderen.

Mijne tweede opmerking geldt het verband tusschen het fragment en hetgeen daaraan in het Prooemium voorafging, maar met het geschrift van den apostolischen vader is verloren gegaan. Met uitzondering van Weiffenbach vatten de uitleggers dit verband aldus op, dat zij het *και*, na *οὐκ ὀκνησω δε σοι*, in de beteekenis van *ook* opvatten, waardoor in het algemeen de zin ontstaat: Behalve en naast andere zaken, wil ik u *ook* al datgene mededeelen wat ik eens van de presbyters geleerd heb, enz.; waarbij aan de bepaling van die „andere zaken" groote speelruimte aan de verbeelding en scherpzinnigheid der uitleggers wordt gelaten, waarvan door hen een ruim gebruik wordt gemaakt. Eenigen toch beweren dat, aangezien in het fragment slechts van mondelinge overlevering sprake is, in het ontbrekend gedeelte der voorrede alleen *schriftelijke* bronnen van *λογια* des Heeren kunnen zijn behandeld, welke schriftelijke bronnen weder op hunne beurt, in veler schatting niet anders kunnen zijn geweest, dan onze vier evangeliën; terwijl zij die met prof. Martens a priori overtuigd zijn, dat onze vier evangeliën zoo goed als alles behelzen, wat er ooit van echte logia werkelijk heeft bestaan, de mondelinge traditie van ons fragment natuurlijk tot een minimum terugbrengen, t. w. „tot een bizonder schralen oogst van weinige, bij voorkeur chiliastisch gekleurde woorden en uitspraken, wier verzameling veilig achterwege had kunnen blijven, als zijnde voor de christelijke gemeente van weinig of geen waarde." Anderen gaan nog verder, en betoogen met Leimbach, dat Papias wel is waar, en blijkens zijn eigene woorden, met zijn eigenlijk doel, de uitlegging der logia, ook wil verbinden en daaraan toevoegen al hetgeen hij zelf als uitkomst van een opzettelijk onderzoek bij vertrouwde, geloofwaardige getuigen had vernomen, maar die mondelinge overlevering daarom nog geene eigenlijke bron van logia is geweest. Neen, zeggen die geleerden, die overlevering was bloot eene onschatbare bron voor de authentieke *uitlegging* van 's Heeren woorden, maar de woorden zelven ontleende Papias natuurlijk aan de evangeliën. Nog anderen eindelijk houden een middenweg tusschen deze twee uitersten, en zijn van oordeel dat, hoewel naar alle waarschijnlijkheid de hoofdbron van de door Papias uitgelegde *λογια* één

of meer onzer evangeliën geweest zijn, wij toch de mondelinge overlevering door hem verwerkt niet al te zeer op den achtergrond mogen dringen, maar in het oog moeten houden, dat toen Papias zijne uitleggingen schreef, de traditie een tal van echte woorden en uitspraken des Heeren kon bevatten, welke hoe waar en belangrijk, toch niet in de evangeliën waren opgenomen. Alleen Weiffenbach kan zich met deze constructie van *και* niet vereenigen. Volgens hem wijst het *και* in den aanhef van het fragment niet op het voorafgaande terug, maar naar het volgende heen. Het mag niet worden vertaald met *ook*, maar heeft de beteekenis van een *zoowel*, of *niet alleen*, waarop later een tweede *και*, in den zin van *als*, of *maar ook* moet volgen. Doch wegens het loslaten van den aangevangen zinsbouw is bij Papias het tweede *και* achterwege gebleven, en door de tusschenkomende opheldering: *οὐ γαρ τοις τα πολλα λεγουσιν ἐχαιρον* enz. verdrongen; echter niet zoo geheel, of het is nog in den aanvang van den derden volzin: *εἰ δε που και παρηκολουθηκως τις* enz. terug te vinden, in welken volzin Papias mededeelt, wat hij in de tweede plaats, buiten en behalve hetgeen hij rechtstreeks van de presbyters had vernomen, indirect, en uit den mond van derden had opgedaan. Ik moet erkennen dat W. bij deze opvatting niet gelukkig is geweest, al komt hem de lof toe, dat hij met groote scherpzinnigheid haar heeft verdedigd. Het vonnis door Martens over haar uitgesproken is treffend en waar; zij is te gedwongen, te gekunsteld en gezocht om weerklank en instemming te vinden. Zij komt bij W. blijkbaar voort uit de meening, dat Papias alleen en uitsluitend van de mondelinge overlevering bij zijne verzameling der logia zich heeft bediend; eene meening die maar al te zeer het onderzoek van W. beheerscht, en hem o. a. voortdurend verleidt om de natuurlijke beteekenis der woorden overmatig te spannen, te rekken, ze als op te schroeven, en zoo doende met geweld voor zijne uitlegging van pas te maken. Bedrieg ik mij niet, dan heeft W. elders geredeneerd: Als dat *και* op het voorafgaande moet terugslaan, dan is het uitsluitend gebruik door Papias van mondelinge overleveringen niet vol te houden. Want dan heeft de oudvader naast en behalve de traditie nog andere bronnen gebruikt, en wat anders kunnen die bronnen zijn geweest dan schriftelijke oorkonden? Hij bedacht in zijne beduchtheid voor de eenvoudige en natuurlijke verklaring van het *και* niet, dat aangezien

het werk van Papias is verloren gegaan, geen menchelijk vernuft meer in staat is, den samenhang van ons fragment met het voorafgaande te herstellen, en er dus in den grond der zaak evenveel kans is, dat het oorspronkelijke zijn gevoelen als dat van zijn bestrijders heeft gestaafd. Wij komen bij de behandeling onzer vierde en laatste vraag op dit punt terug, en zullen dan op onze beurt eene gissing omtrent het verband van *και* met het voorafgaande wagen, die echter op de natuurlijke beteekenis van dat voegwoord geen inbreuk maakt.

I.

Schier alle uitleggers stemmen hierin overeen, dat Papias tweeërlei mondeling onderricht heeft ontvangen, het een als vrucht van zijn persoonlijk verkeer met de presbyters, het ander als gevolg van de navraag door hem bij presbyter-leerlingen gehouden. Het eerste leiden zij af uit de woorden: *ὁσα ποτε παρα των πρεσβυτερων καλως ἐμαθον και καλως ἐμνημονευσα,* waar, zeggen zij, de praepositie *παρα* zonneklaar bewijst, dat Papias zijne berichten rechtstreeks uit den mond der presbyters heeft ontvangen. Toch geloof ik, dat de uitleggers daarbij een weinig te ver gaan, en te veel aan dat *παρα των πρεσβυτερων* hechten, en ik vestig daarop te meer de aandacht, omdat de beteekenis aan die weinige woorden te verbinden, zulk een beslisten invloed heeft op de verklaring van het fragment. Niet dat ik met sommigen de kracht van het *παρα* tot een minimum wil terugbrengen, en b. v. met Holzmann zeggen, dat Papias zich slechts heeft bevonden „im Kreis der Tragweite desjenigen Zeugnisses, welches von den Presbytern ausging," of op het voetspoor van Riggenbach beweren, dat de schrijver van ons fragment eenvoudig verklaart, „naar de woorden der presbyters zorgvuldig onderzoek te hebben gedaan." Ik wil alleen zeggen, dat uit het *παρα των πρεσβυτερων* nog niet noodwendig volgt, dat Papias persoonlijk met de presbyters heeft verkeerd, maar die spreekwijze even goed in meer beperkten zin kan worden opgevat van mededeelingen en berichten, die in de schatting van Papias rechtstreeks van de presbyters afkomstig waren, al waren zij door tusschenkomst en bemiddeling van anderen, uit de tweede en derde hand, in zijn bezit gekomen. Tot ondersteuning

van dit gevoelen beroep ik mij op de laatste zinsnede van het fragment, waar met *παρα φωνης ζωσης και μενουσης* op eene kennis wordt gezinspeeld, die althans ten deele uit de tweede en derde hand was overgeleverd, terwijl men mijns inziens niet moet voorbij zien, dat, als straks blijkt dat wij tot *ὅσα* ook de berichten en mededeelingen mogen rekenen, welke Papias aan de presbyter-leerlingen had te danken, de meer beperkte opvatting van *παρα των πρεσβυτερων* daardoor nog waarschijnlijker zou worden. Gesteld dat Papias niet de mondelinge traditie geraadpleegd, maar één of meer boeken gebruikt had, door apostelen of apostel-leerlingen vervaardigd, zou hij dan niet hebben mogen zeggen: *ὅσα παρα των ἀποςολων καλως ἐμαθον*? Als ik in een geschrift een belangrijk feit opneem, dat jaren geleden mij door een ooggetuige per brief is medegedeeld, mag ik immers terecht aan mijne lezers verzekeren, dat ik mijn bericht heb van, *παρα*, een ooggetuige. Later zal hoop ik blijken, van hoeveel gewicht deze verklaring van *παρα των πρεσβυτερων* voor de uitlegging van het fragment is. Voor het oogenblik vergenoeg ik mij met de stelling, dat *παρα των πρεσβυτερων* nog niet per se te kennen geeft, dat Papias persoonlijk met de presbyters heeft verkeerd, en bij die gelegenheid van hen geleerd, maar even goed kan beteekenen, dat de kennis waarop hij zich beroept eene kennis was, wel rechtstreeks van de presbyters afkomstig, maar toch door tusschenkomst van derden door hem verkregen.

Nu behoeft het wel geen opzettelijk betoog, dat de ware beteekenis van *παρα* hier ter plaatse op het nauwst samenhangt met den zin, dien wij aan het *οἱ πρεσβυτεροι* moeten geven W., wiens interpretatie van *πρεσβυτεροι* wij het eerst in oogenschouw nemen, verstaat onder hen gemeente-oudsten, d. w. z. zulke kerkelijke personen als van oudsher met dien titel werden aangeduid; en daar het lidwoord *των* aanwijst, dat niet van gemeente-oudsten in het algemeen, maar van eene bepaalde soort of klasse dier oudsten spraak is, zoo kunnen voor W. de *πρεσβυτεροι* slechts zijn: de oudsten der gemeente waarin Papias zijne jeugd had doorgebracht, in casu, de presbyters van Hiërapolis in Phrygië. Ontegenzeggelijk heeft deze opvatting schijnbaar dit voor zich, dat zoo het *διαβεβαιουμενος ὑπερ αὐτων ἀληθειαν* zich gemakkelijk laat verklaren. Want zoodra wij ons onder de *πρεσβυτεροι* gewone gemeente-oudsten denken, is

het geenszins vreemd, dat een met zooveel kritischen zin begaafde jongeling, als Papias volgens W. was, zich vooraf omtrent de geloofwaardigheid zijner leeraren overtuigde, en wetende hoe zelfs bij de presbyters onkruid en tarwe vermengd waren, zeer voorzichtig te werk ging, ten gevolge waarvan hij niet de *τα πολλα λεγοντες*, noch de *τας ἀλλοτριας ἐντολας μνημονευοντες*, maar alleen de *τἀληθη διδασκοντες* tot zijne leermeesters koos.

Al aanstonds, en nog eer wij vragen of die beteekenis van *πρεσβυτεροι* wel in het fragment past, kan ik eenige bedenkingen tegen deze opvatting niet weerhouden. Vooreerst moeten wij den jeugdigen Papias tot een schier ongekend wonder van kritisch vernuft en bedachtzaame wijsheid verheffen. Volgens W. heeft het *μανθανειν* plaats toen Papias nog zeer jong was, tusschen 15 en 20 à 25 jaren oud, en derhalve in een leeftijd, aan welken kritische zin en bedachtzame wijsheid in den regel geheel vreemd zijn. De jongeling Papias wordt beschreven als een *μανθανων*, een leerling, dus iemand die nog niet weet, maar tot weten moet worden gebracht en opgeleid, en desniettemin verraadt die nog niets wetende leerling zulk een grondige kennis van hetgeen hij nog moet leeren; hij heeft zulk een onbedriegelijken maatstaf ter beoordeeling zoowel van zijne onderwijzers als van hun onderwijs, dat hij alle leden der gemeente, de *τους πολλους*, verre overtreft, en met vasten blik waarheid en dwaling, kaf en koren, echte en ingesmokkelde geboden onderscheidt. Al wil ik nu gaarne aannemen, dat de goede Papias door Eusebius, die hem een bekrompen en weinig ontwikkeld man noemt, niet te billijk is beoordeeld, zoo kan ik toch bezwaarlijk tot het andere uiterste overslaan en hem voor den feniks van scherpzinnigheid en kritisch vernuft verklaren, dien W. in hem begroet. Verder vraag ik, als het onderwijs dat Papias *ποτε*, in zijne jeugd, ontving het onderwijs was, dat de presbyters zijner gemeente hem konden geven, wat bewoog hem dan om dat onderwijs, in onderscheiding van elk ander, tot grondslag van zijne *ἐξηγησις* te leggen, of — bij de ware beteekenis van *και* = ook — het naast en benevens andere dingen bij zijne *ἑρμηνειαι* in te lijven? Hetgeen de presbyters van Hiërapolis leerden zal wel in hoofdzaak hetzelfde geweest zijn, als wat overal, in alle christelijke gemeenten, voor het fundament der christelijke kennis gold, t. w. de apostolische traditie. Deze traditie toch was de band van eenheid, die de gemeenten onderling verbond, gelijk de

presbyters de mannen waren aan welke hare bewaring en overlevering was toevertrouwd. Wij zouden dan moeten onderstellen, dat naar de overtuiging van den jeugdigen Papias, deze traditie te Hiërapolis en den omtrek tamelijk sterk in het ongereede was geraakt, zoo zelfs dat de meeste presbyters niet meer in staat waren haar voor te dragen. Maar dan keert de vraag terug, vanwaar de jongeling Papias die kennis en wijsheid ontleende. Of moeten wij, daar Papias kortweg van *de* presbyters spreekt, het verband tusschen de eerste en tweede zinsnede van het fragment aldus verstaan, dat volgens hem de presbyters te Hiërapolis, in onderscheiding van die van andere gemeenten, het privilege der echte onvervalschte waarheid bezaten? Daar is niets dat ons het recht geeft tot zulk eene onderstelling. De tegenstelling tusschen de presbyters en de mannen wier onderwijs Papias verwierp kan slechts, volgens W., hierin worden gezocht, dat de eersten als presbyters, d. i., krachtens hun ambt en hunne kerkelijke waardigheid, de eenige vertrouwde leeraren waren. Doch dan komt aanstonds de bedenking terug, dat Papias geene reden had om dat onderwijs, hetwelk voor alle gemeenten gemeenschappelijk eigendom was, met zooveel ophef en als iets geheel bizonders, bij de lezers van zijn werk aan te prijzen.

Aangenomen echter voor een oogenblik dat W's. verklaring der *πρεσβυτεροι* steek houdt, dan moet zij ook op het volgend redebeleid van het fragment passen. Wij zien dat daar nog tweemaal *de* presbyters worden vermeld; eerst in de woorden: *εἰ δε που και παρηκολουθηκως τις τοις πρεσβυτεροις ἐλθοι*, en terstond daarna: *τους των πρεσβυτερων ἀνεκρινον λογους*. Gramatikaal moeten *de* presbyters in het geheele fragment dezelfde personen zijn. Doch dien regel toepassende, welken zin bekomen wij dan? Papias zal met de daarbij behoorende uitleggingen verbinden, vooreerst al wat hij eens, in zijne jeugd, zelf en persoonlijk uit den mond der presbyters goed geleerd en goed in zijn geheugen geprent had; en 2°. zou hij hetzelfde doen met datgene wat hem door tusschenkomst van presbyter-leerlingen was verstrekt, die hem de *λογοι των πρεσβυτερων* mededeelden. En daar nu grammatikaal die presbyter-leerlingen bij dezelfde gemeente-oudsten in de leer waren geweest, bij welke ook Papias zijne kennis had opgedaan; daar verder die presbyter-leerlingen hem mededeelden de *λογοι των πρεσβυτερων*, d. i. hetzelfde wat Papias van die oudsten had vernomen, en ten overvloede het *μανθανειν* van

Papias met zijn onderzoek bij de presbyter-leerlingen volgens W. gelijktijdig en als paralel loopende is te denken, zoo komen wij tegen wil en dank tot deze voorstelling der zaak: Papias verkeert als leerling met de presbyters, maar tegelijkertijd komen tot hem van elders leerlingen van deze zijne gemeente-oudsten, en bij hen doet hij onderzoek en navraag naar hetgeen zijne leeraren, die hij zelf dagelijks hoorde, leerden. Mogen wij nu niet zeggen, één van beiden is waar; òf deze geheele opvatting is dwaas en ongerijmd, òf wij moeten den jongeling Papias ons voorstellen als een monster van wantrouwen en achterdochtige voorzichtigheid, daar hij, niet tevreden met de op goede gronden steunende overtuiging dat zijne presbyters vertrouwbare leeraren waren, iedere gelegenheid die zich aanbood gretig aangreep om zich te vergewissen dat zijne presbyters hem niet foptan.

Ik voorzie, dat Dr. Weiffenbach de eerste zijn zal om zich tegen deze voorstelling te verzetten. Zij werpt niet alleen zijn gansche stelsel van het tweevoudig *και*, als aanwijzing van tweeërlei soort van overlevering in duigen, maar laat ook voor de slotsom, *οὐ γαρ τα ἐκ των βιβλιων* enz. geene plaats, daar deze slotsom, in plaats van boeken en mondelinge overlevering tegenover elkander te stellen, veeleer de opheldering diende te geven, dat de schrijver gemeend had niet te zeker te kunnen gaan, waar het zulk eene teedere zaak als de echte logia des Heeren gold. Vraagt gij hem echter, hoe hij het bezwaar kan uit den weg ruimen, dat voor zijne opvatting uit de identiteit der presbyters voortvloeit, dan is zijn antwoord: „de presbyter-leerlingen waren discipelen van *andere* gemeente-oudsten; mannen die hetzelfde hadden gedaan, dat ook hij vroeger had ondernomen, namelijk zich bij de presbyters aansluiten, hun omgang als dien van oudere mannen en leeraren der waarheid zoeken en waardeerend genieten, het verkeer met hen geruimen tijd voortzetten.” En waartoe nu dat raadplegen der presbyter-leerlingen? Papias, zoo gaat W. voort, „deed bij hen onderzoek naar de woorden hunner leermeesters, om te weten te komen wat Andreas, Petrus, of een ander van 's Heeren jongeren tijdens hun leven hadden gezegd.” Maar, herneem ik, dit was immers ten eenenmale overbodig, daar Papias dat alles dagelijks van zijn eigene presbyters vernam. Neen, zegt W. „het ware antwoord op uwe vragen geeft ons weder het fragment zelf. Volgens dit laatste toch kan het doel van Papias slechts tweeledig zijn geweest; vooreerst de

grootst mogelijke volledigheid te bekomen van het materiaal, dat hij in zijne *ἑρμηνειαι* wilde bewerken. Stellig heeft Papias niet met alle Klein-asiatische presbyters, of met oudsten van een groot district als leerling verkeerd, — welk eene heilzame aanvulling boden hem dus niet de mededeelingen van *andere* presbyter-leerlingen, die met *andere* gemeente-oudsten hadden omgegaan! En ten andere gaf de wijze waarop hij te werk ging hem een waarborg voor de zekerheid en waarheid van de mededeelingen, hem door zijne presbyters voorgedragen, zoodat hij voor beiden kon instaan (*διαβεβαιουμενος ὑπερ αὐτων ἀληθειαν*)." „Der Strom", zoo luiden de ictwat pompeuse woorden van W., „der apostolisch, oder doch durch Herrnjünger überlieferten *Herrn*-Traditionen hatte sich auf die Gesammtheit der Gemeinde-ältesten und noch dazu (je nach der apostolischen Lehrautorität oder der Fähigkeit und Gedächtnisstärke des einzelnen *πρεσβυτερος*, oder der Art und Länge und Intensität des Verkehrs und vielen anderen Factoren) in sehr *ungleichem Masse vertheilt*. Dazu mochten manche *πρεσβυτεροι alle*, andere nur mehrere oder einzelne Apostel gekannt, noch andere deren nur einen einzigen zum Lehrer gehabt haben. Im Interesse möglichster *Volständigkeit* des Materials lag daher die Befragung möglichst zahlreicher *πρεσβυτεροι*, sei's auf directem Wege, sei's durch den Mund ihrer Schüler. Nur so liessen sich die zertheilten Kanäle wieder einigermassen zur Einheit und Fülle des Stroms apostolisch übermittelter Herrn-*λογια* zusammenleiten." Hoe fraai dit alles ook klinke, het valt nochtans niet te loochenen, dat in het fragment daarvan niets blijkt. Met den besten wil kunnen wij niets van dîen statigen maar hoogst ongelijk verdeelden stroom der traditie, en van die talrijke kanalen, en van het streven naar vereeniging van die kanalen wederom tot een stroom, en wat dies meer zij, in de woorden van Papias vinden, en ik geloof ook niet dat de oudvader zulk eene hooge vlucht heeft willen nemen. In dat geval zou hij, naar ik vertrouw, zich anders, althans duidelijker hebben uitgedrukt, en b.v.: *εἰ δε που και τις παρηκολουθηκως ἀλλοις πρεσβυτεροις*, en terstond daarna: *τους τουτων των πρεσβυτερων ἀνεκρινον λογους* hebben geschreven. Bovendien past die volledigheid van materiaal niet te best in W's. stelsel, bij wien het Papias niet om den grootst mogelijken voorraad van *λογια*, maar uitsluitend om echte en van de waarheid zelve afkomstige woorden des Heeren is te doen. Om consequent te zijn moest daarom Papias slechts

de leerlingen van zulke presbyters vragen, van welke hij dezelfde welgegronde overtuiging voedde, die hij ten aanzien zijner eigene leeraren bezat. W. heeft die bedenking gevoeld, en daarom aan *ἀνακρινειν* de beteekenis van „aan een nauwkeurigen toets onderwerpen" gegeven. „Stimmten," zoo schrijft hij, „hierbei — wie es offenbar die Meinung des Papias ist — die Antworten der Presbyter-Schüler über die Aussagen ihrer Lehrer sowohl unter sich als mit dem, was Pap. selbst aus dem Munde *seiner* Presbyter vernommen hatte und vernahm, überein, deckten sich dieselben in allen *wesentlichen* Punkten; nun so war der Beweis *stets gleichmässiger* Aeusserungen der *πρεσβυτεροι* erbracht, so wurden immer neue Bestätigungen der *ἀληϑεια* ihrer *λογοι* gewonnen; und für die sonst sehr kühne Versicherung: *διαβεβ. κτλ*, war eine durch keinen Zweifel zu erschütternde Bürgschaft und Kräftigung geliefert". Ergo; waarom gevoelde Papias zich gedrongen zulk een toetsend onderzoek bij de presbyter-leerlingen naar de *λογοι* hunner leermeesters in te stellen? Antwoord: Om allen twijfel omtrent de waarheid van het onderwijs, dat hij zelf van zijne presbyters ontvangen had weg te nemen. Wij hebben hier dus weder denzelfden achterdochtigen jongeling, die er maar niet toe kon komen zijne leeraren, in weerwil van al de voorzorgen door hem genomen, onbepaald te vetrouwen. en eerst volkomen gerust is als hij hunne woorden in alle opzichten door de verklaringen van andere gemeente-oudsten ziet bevestigd. Maar waar blijft op die wijze het tweeërlei *και*, de tweede soort van inlichtingen, welke Papias hoet te verwerken? De presbyter-leerlingen konden hem òf *λογια* mededeelen, die hij reeds van zijne presbyters had gehoord, en dan waren die *λογια* niet nieuw; òf zij brachten hem dingen, die hij te voren nog niet had gehoord, maar dan had hij niet den minsten waarborg, dat dat nieuwe ook echt en waar was, omdat hem daarbij zijn eenige maatstaf, namelijk overeenstemming met de *λογοι* zijner eigene presbyters ontbrak. Welke moeite W. zich ook geeft, hij kan aan dit dilemma niet ontkomen: Of Papias heeft werkelijk tweeërlei soort van berichten en mededeelingen der mondelinge traditie ontvangen en verwerkt, 1°. van zijne eigene presbyters, en 2°. nieuwe zaken van dezen of genen presbyter-leerling afkomstig; maar dan heeft hij voor deze laatste zaken niet den maatstaf van beoordeeling gehad, dien hij op zijne eigene leermeesters toepaste. Of de presbyter-leerlingen hebben hem niets anders dan

de bevestiging gebracht van hetgeen zijne eigen gemeente-oudsten hem hadden geleerd; maar dan was wat zij hem gaven ook niet nieuw.

De inconsequentie van W. ligt voor de hand; hij wil in *εἰ δε που και τις* enz. zelfstandige berichten zien, naast en behalve de mededeelingen die Papias aan zijne eigene presbyters had te danken, en te gelijkertijd maakt hij dat *εἰ δε που και τις* enz. afhankelijk van het *διαβεβ. την ἀληθειαν*, dus tot het middel om de geloofwaardigheid van Papias' leermeesters te staven. En deze inconsequentie is wederom het gevolg van de beteekenis, die hij aan de presbyters geeft. Immers zijne gemeente-oudsten zijn als zoodanig lieden, wier gezag waarborgen verlangt, terwijl zij bij Papias mannen zijn, die als *πρεσβυτεροι* met het hoogste gezag zijn bekleed, wier titel als zoodanig alle verder onderzoek naar hunne geloofwaardigheid overbodig maakt. Vandaar dat W. aan het *αὐτων* in *διαβεβαιουμενος ὑπερ αὐτων ἀληθειαν* een persoonlijke beteekenis toekent, door het op *πρεσβυτεροι* te laten slaan, terwijl dat *αὐτων* bij Papias zakelijk wordt gebezigd, van de berichten voor welker waarheid de oud-vader instaat.

———

Wij zullen derhalve naar eene andere en betere verklaring van de *πρεσβυτεροι* moeten uitzien, en wenden ons met dat oogmerk tot prof. Martens. Deze geleerde erkent, dat onder *οἱ πρεσβυτεροι* slechts eene bepaalde soort van presbyters kan worden verstaan, en wel zulke algemeen bekende en vermaarde, dat hunne vermelding met het bepalend lidwoord voldoende was om hen voor de lezers van Papias aan te duiden. Eveneens zegt hij is het waar, dat de *πρεσβυτεροι*, die in den aanhef van het fragment voorkomen, dezelfde moeten zijn die ook later worden genoemd. De vraag is dus slechts, op welke presbyters in den tijd van Papias deze voorwaarden gezegd kunnen worden te passen. Op geene anderen is het antwoord van Martens, dan op het college van gemeente-oudsten te Jerusalem. Papias was namelijk volgens M., in zijne jeugd een leerling der Jerusalemsche presbyters geweest, en had in zijn verkeer met die mannen de kennis opgedaan, waarvan hij later niet aarzelde te verklaren: *καλως ἐμαθον και καλως ἐμνημονευσα*. Met *εἰ δε που και* enz. gaat echter Papias tot een later tijdperk van zijn leven over, en wel tot dat tijdperk, waarin hij als man van rijperen leeftijd er aan begon te denken zelf voor

anderen productief en nuttig te zijn, m. a. w. het plan maakte om *λογιων κυριακων ἐξηγησεις* te geven. „Alsdan begint men de behoefte te gevoelen om goed toe te zien, welke mededeelingen omtrent gewichtige punten men van andere geloofwaardige getuigen eens ontving. Men wenscht zekerheid, vooral zoo de inhoud en strekking er van hier en daar twijfeling zou kunnen zaaien. Men verlangt een welsluitend geheel, waarvan het eene deel het ander steunt, ja, dat zich zelf draagt, zich zelf handhaaft. Wat Papias in zijne jeugd bij de presbyters niet gedaan had, omdat hij er noch de gelegenheid toe had, noch den lust, en evenmin de noodzakelijkheid er van besefte, dat deed hij nu, namelijk onderzoeken wat presbyter-leerlingen, gelijk hij zelf eens was, van uitspraken des Heeren uit den mond hunner leeraren wisten te berichten. En daar die andere leerlingen, even als hij, onbevangen, zonder arglist en nevenbedoelingen het onderwijs genoten hadden, was treffende overeenstemming eene zeer sterke bevestiging; bij afwijking en verschil moest hij, of moesten zij gedwaald en zich vergist hebben. Na het omslagtig en langdurig getuigenverhoor, zekerheid en vaststelling in de bizonderheden van de ware lezing." Wij willen hier weder een oogenblik blijven staan, om den zin dier verklaring te constateeren, die in zoover van die van Weiffenbach afwijkt, als Martens onder de presbyters bepaald de gemeente-oudsten van Jerusalem verstaat, en tusschen de eerste en derde zinsnede van het fragment eene betrekkelijk groote tijdruimte aanneemt. Aangezien nu, volgens Martens, het raadplegen der veel later komende presbyter-leerlingen voor Papias het middel was, om de deugdelijkheid zijner eigene herinneringen te toetsen, moeten wel de presbyter-leerlingen, die hem dien dienst bewezen, leerlingen der Jerusalemsche gemeente-oudsten zijn geweest. Want het gold hier niet de verzameling van bizonderheden, woorden en feiten in het algemeen, maar de toetsing van een bepaald onderwijs, door Papias, vele jaren geleden, uit den mond dierzelfde presbyters opgevangen. Reeds daardoor zien wij ons verhinderd het *καλως ἐμαθον και καλως ἐμνημονευσα* in vollen ernst op te vatten, ten minste zoo er ruimte zal blijven voor twijfel en onzekerheid aangaande inhoud en strekking van het geleerde en gememoriseerde, zonder welke toch de Jerusalemsche presbyter-leerlingen bij Papias niets te doen zouden vinden. Nu blijkt echter uit de later komende redeneering van Martens, dat Papias toch nog meer gedaan heeft dan met behulp dier presbyter-leerlingen, zijn geheugen opfrisschen

en op de proef stellen. Want ook hij geeft aan het *ἀνακρινειν* de Weiffenbachsche beteekenis van een „beoordeelen en aan strenge kritiek onderwerpen van de woorden der presbyters. Doch nu vraag ik, op welke *λογοι* moest die beoordeeling, die strenge kritiek worden toegepast? Op de woorden der presbyters, die hem, Papias, in vroegeren tijd, *ποτε*, hadden onderwezen? Dat gaat niet aan tegenover de tweede zinsnede van het fragment, die geen twijfel bij Papias aan de geloofwaardigheid zijner zegsmannen gedoogt. Toch diende hij, om kritiek te oefenen, een onbedriegelijken maatstaf te hebben van hetgeen waar en niet waar was; en daar die maatstaf hem ontviel, zoodra hij aan zijne eigene presbyters twijfelde, kon zijne kritiek slechts van toepassing zijn op hetgeen de presbyter-leerlingen hem van hunne presbyters mededeelden, m. a. w. de presbyters van die leerlingen en de oudsten van Papias waren niet dezelfde personen; zij hadden slechts dit met elkander gemeen, dat zij vroeger en later leden waren geweest van hetzelfde presbyter-college. De kritiek door Papias geoefend zou zich dus hebben bepaald tot het onderzoek, of dat college nog altijd leerde wat het vroeger, toen hij zelf als leerling te Jerusalem leefde, placht te verkondigen. Maar nu kon het niet wel anders, of als zich eenig belangrijk verschil voordeed, moest de beslissing ten nadeele der afwijkende jongere oudsten uitvallen, terwijl de overeenstemming niet veel beteekende, als zijnde het natuurlijk gevolg eener lokaal beperkte traditie, en slechts een bewijs, dat men te Jerusalem getrouw den overgeleverden schat bewaarde. Met dat alles komen wij echter niet buiten den voorraad van kennis der *λογια*, welke Papias bereids bezat, en blijven wij vragen, als opfrissching van Papias' geheugen, krachtens zijn *καλως ἐμαθον και καλως ἐμνημονευσα*, ten eenenmale overbodig was, en tevens het Weiffenbachsche *ἀνακρινειν* bij de presbyter-leerlingen al even weinig om het lijf kon hebben, hoe komt Papias er dan toch toe, dat *εἰ δε που και τις* enz. opzettelijk en als iets van overwegend belang te vermelden? Prof. Martens heeft dit bezwaar gevoeld, en tracht het weg te nemen door eene hypothese, die hoe schrander en vernuftig bedacht, het bovenstaande weder omverwerpt. „Wat waren het voor *λογια*, zoo vraagt hij," welke onze pater apostolicus tot eene collectie vereenigde? Reeds de titel van zijn werk," is het antwoord, „toont dat hij uitlegging wilde geven niet van *de* (*τών*), maar alleen van uitspraken (zonder artikel) des Heeren. (Alsof de weglating van het artikel in de

opgave van grieksche titels geen algemeene regel was). „Was nu echter de nalezing die Papias wilde geven, eene nalezing van in de evangelieboeken nog niet opgenomen λογια? b. v. van uitspraken als Handel. 20 : 35? Dan zouden wij en zijne christelijke tijdgenooten hem dankbaar zijn geweest. Maar zijne vijf boeken zijn verloren gegaan, en ondergedoken in den stroom der vergetelheid. Die ondergang nu is niet denkbaar, als hij werkelijk in zijn geschrift heeft gegeven degelijke en deugdelijke uitspraken des Heeren. Er moet dus iets aan zijn boek hebben gehaperd, en den schrijver iets eigen geweest zijn, dat in weerwil van zijn goeden naam als bekend kerkelijk persoon en de onberispelijkheid zijner bronnen, hem boven vele anderen kenteekende, en naar veler oordeel, straks zelfs naar dat van de meerderheid der geloovigen en kerkbestuurders, hem juist niet tot aanbeveling strekken kon. Dit kenmerk nu is, volgens Martens, gemakkelijk te vinden. Papias was, blijkens het getuigenis van Eusebius, een zeer kleingeestig en bekrompen man, die een zinnelijk chiliasme gepredikt en ijverig voortgeplant heeft, dat smakeloos en geesteloos, stuitend was voor het fijner gevoel van den verstandigen Christen; m. a. w. het volmaakte contrast van Weiffenbach's ideaal van scherpzinnigheid en kritisch vernuft! Uit de enkele proefjes die ons van zijn werk zijn bewaard, mogen wij opmaken, dat wat verdween van hetzelfde, zoo niet nog slechter allooi was. Welke bronnen stonden nu echter aan Papias ten dienste, voor de samenstelling van zulk een collectie chiliastische λογια? Vooreerst het onderricht vroeger uit den mond der presbyters door hem verkregen, en ten tweede de boeken. Deze beide bronnen gaven wel is waar iets, maar toch op verre na niet genoeg; vooral in de boeken was de oogst bizonder schraal. Om genoeg bouwstof te bekomen, was hij daarom wel verplicht naar nieuwe bronnen om te zien, en deze vond hij in de mededeelingen der presbyterleerlingen, die wat de in het fragment met namen genoemde apostelen des Heeren betrof, weinig of geen nieuws konden brengen, maar daarvoor hem wisten mede te deelen wat twee leerlingen van Jezus, Aristion en een zekere presbyter Johannes, aan chiliastische uitspraken des Heeren bezaten. Vandaar dat hij in het fragment de mededeelingen der twee laatstgenoemde mannen zoozeer op de voorgrond schuift. Het chiliastisch Papias-boek bestond derhalve uit 1°. het weinige dat de evangeliën gaven; 2°. het door Papias zelven bij zijne presbyters gehoorde; 3°. de nieuwe stof door

Aristion en presbyter Johannes geleverd. En nu worden, volgens Martens, de Jerusalemsche presbyters ons eerst volkomen duidelijk en verstaanbaar. Wij laten Martens zelven spreken: „Al wordt het niet met zoovele woorden gezegd, toch schemert duidelijk genoeg door, dat de presbyters, van wie Papias eens leerde en wie andere gevolgd waren, tijdgenooten, vertrouwden waren geweest van de apostelen en andere persoonlijke leerlingen des Heeren. En waar nu anders die presbyters te zoeken dan te Jerusalem? Daar vooral en elders in Palestina waren eens de μαϑηται in Jezus' omgeving; daar zullen de meesten hunner wel gebleven zijn, voor het minst in de eerste jaren van het bestaan der gemeente. Daar moest men zijn om te kunnen omgang hebben met die mannen, wier mededeelingen aangaande Jezus en van het uit zijn mond gehoorde onschatbaar waren. En waar was het getal der in hunne vriendschap, in hun engeren kring toegelatenen grooter, waar ter wereld kon het grooter zijn dan daar, meer bepaald in de Jerusalemsche gemeente? Indien ééne gemeente ergens, of eene veelheid van gemeenten in ééne landstreek onder hare oudsten een hoog geklommen cijfer kon opgeven van zoodanige mannen, die om hun verleden als autoriteit, als overleveraars konden gelden, de presbyters der gemeente te Jerusalem moeten te zamen zulk eene autoriteit geweest zijn. Is het ondenkbaar dat Papias onder hen als leerling verkeerd heeft? Vermoeden wij dit, dan is het bondige οἱ πρεσβυτεροι niet bevreemdend, noch ook het feit, dat bij datzelfde eerwaarde college, degenen als volgelingen en leerlingen geweest waren, die nu en dan tot Papias kwamen, geweest waren voor het grootste gedeelte vóór hem, deels ook, en als bij uitzondering misschien na hem". Onwillekeurig vraagt men bij het lezen van dit betoog, hoe hebben wij het nu? Hoe, het boek van Papias zal een collectie chiliastische λογια geweest zijn, van zulk slecht allooi, dat de kerk het te recht heeft laten verloren gaan! Martens heeft grooten lust om het „prooemium lezende te mompelen: Paturiunt montes," en dringt er spottend op aan dat men dat prooemium zal ontdoen van noodeloozen oratorischen zwier. Maar hoe rijmt daarmede de bovenstaande qualificatie der presbyters als zegsmannen? Hetgeen Papias opteekende was waarlijk wel uit goede bronnen afkomstig. Het was opgedaan daar, waar beter dan ergens anders de waarheid was te vinden, en afkomstig van mannen, die om hun gemeenzamen omgang met de apostelen en overige tijdgenooten des

Heeren door de gansche toenmalige christenheid als de πρεσβυτεροι bij uitnemendheid werden geëerd en gehuldigd. Wat geeft ons dan toch het recht om op de λογια van Papias zoo laag neêr te zien? Wat het recht om het vonnis der verwerping te strijken over een onderwijs, dat wij zelven voor van den Heer afkomstig verklaren? Zoo goed als Martens beweert, het boek van Papias moet van slecht allooi zijn geweest, anders had de kerk het niet laten verdwijnen, mogen wij zeggen, omdat de kerk later met de oude en echte apostolische traditie niet meer was gediend, heeft zij stelselmatig al wat te veel daaraan herinnerde onderdrukt; en terwijl Martens uit het gehalte der boeken tot het slecht allooi der Papias-overleveringen besluit, maken wij de omgekeerde gevolgtrekking en beweren: omdat de boeken niet het karakter vertoonen, dat aan de rechtstreeks van Jezus en de apostelen afkomstige traditie eigen is, maken wij bezwaar om aan de boeken hetzelfde karakter van historische geloofwaardigheid toe te kennen, dat wij, ook volgens de meening onzer tegenstanders, aan de overleveringen van den christelijken oud-vader onmogelijk kunnen ontzeggen. Doch daar is meer nog, dat ons op het hart ligt. De presbyters van Papias zijn de Jerusalemsche gemeente-oudsten. Ook Aristion en de presbyter Johannes behooren tot hen. Uitstekend, maar hoe komt het dan, dat Papias als leerling der presbyters nooit iets van deze beide μαθηται des Heeren had gehoord? Na het jaar 110 zullen zij wel niet te Jerusalem zijn gekomen, allerminst de presbyter Johannes, dien ook Martens te Efeze laat sterven. Zij moeten daar dus, wat ook van zelf spreekt, lang vóór Papias hebben geleefd en geleerd, maar dan kon wat zij leerden voor den onderzoekenden Papias niet verborgen zijn gebleven. Ten minste de presbyters wisten het wel; want zij hadden het aan hunne leerlingen medegedeeld, die het op hunne beurt aan Papias overdroegen. En als die presbyter-leerlingen, wellicht op eene enkele uitzondering na, allen lang vóór Papias te Jeruzalem het onderwijs der presbyters hadden genoten, dan werpt de onwetendheid van Papias ten aanzien dier beide discipelen van Jezus een zeer ongunstig licht op der oudsten memorie. Maar is eigenlijk die gansche beschrijving der Jerusalemsche presbyters, van nabij beschouwd, niet eenigermate eene mystificatie? Omstreeks het jaar 110 zal Papias het onderwijs dier oudsten hebben genoten. Voor het presbyter-ambt werd in den regel een zekere leeftijd gevorderd, laat ons stellen tusschen 50 en 60 jaren, derhalve moeten de

presbyters, die Papis onderwezen zoo wat tusschen 50 en 60 n. C. geboren zijn, hetgeen ook door Martens als waarschijnlijk wordt gesteld. Kunnen wij dan echter nog wel van hen betoogen, dat zij vertrouwde vrienden en tijdgenooten waren van de apostelen, en overige onmiddellijke leerlingen van Jezus? Immers neen! Hoe weinigen onder hen zullen wellicht als aankomende jongelingen de apostelen hebben gezien, die hoogst waarschijnlijk reeds bij het laatste verblijf van Paulus te Jerusalem, en stellig vóór de verwoesting van die stad, vandaar zijn vertrokken, zoo zij toen al niet waren gestorven. De overlevering kent maar één apostel die een hoogen leeftijd zou hebben bereikt, den apostel Johannes, maar hij wordt door diezelfde overlevering naar Klein-Azië verplaatst. En mag wat van de apostelen geldt, ook niet van de overige onmiddellijke leerlingen des Heeren, de 120 mannen, waaruit volgens Hand. I de eerste gemeente bestond, worden beweerd? Zullen ook deze niet in het jaar 110 wel allen dood zijn geweest? En wat anders te zeggen van het oudste presbyter-college te Jerusalem, dat Jacobus den broeder des Heeren tot voorzitter had? Zoo slinkt, van nabij beschouwd, dat heerlijk college tot zeer bescheidene grenzen terug. De presbyters van Papias waren niet eenmaal de onmiddellijke opvolgers van dit eerste college; zij vertegenwoordigden slechts de derde generatie van oudsten. Maar wat hadden zij alsdan boven de presbyter colleges van andere gemeenten vooruit, dat men naar hen te Jerusalem moest gaan, om echte onvervalschte waarheid te bekomen? Stonden zij niet met de presbyters van andere apostolische gemeenten, b. v. Antiochië, waar Petrus vertoefd had, gelijk, en zelfs verre ten achteren bij die van Efeze, die nog in de leiding van den eenigen overgebleven apostel Johannes zich mochten verheugen? Neen, het komt mij voor, dat de heer Martens zich met de Jerusalemsche oudsten ietwat opzettelijk in een nevel hult, en de ware reden van zijne voorliefde voor die oudsten niet wel durft uitspreken. Hij had de Jerusalemsche traditie noodig, omdat hij eene door en door chiliastische overlevering moest hebben. „Was niet," vraagt hij, „het joodsche volk de eerste kweker van het Chiliasme? Moest het niet in Palestina de harten veroveren, en den geest met schoone toekomstbeelden verrijken? Was daar, was te Jeruzalem niet het tooneel, waarop zij eens leven en werkelijkheid zouden worden?" Welaan in deze woorden ligt, mijns inziens, de sleutel van de raadsels die Martens als opeenhoopt. Om zulke λογια als Papias zocht te

vinden, moest men, — dit is de verborgen draad die door het betoog des hoogleeraars heenloopt, — te Jeruzalem zijn, het vaderland der chiliastische droombeelden. Op dien bodem ontsprong en vloeide de *onzuivere* bron, waaruit Papias zijn stof putte, daarom zijn de *πρεσβυτεροι* de Jerusalemsche oudsten, die deze verbasterde traditie bewaarden, en worden de nieuwe *λογια* die Papias opdeed, op rekening van Aristion en presbyter Johannes gesteld, die wel *μαθηται*, maar geen apostelen van Jezus, en krachtens deze hunne minderheid, in staat waren woorden en uitspraken des Heeren in omloop te brengen, van een ander en minder allooi dan de echte, ware, en onvervalschte, door de apostelen blijkens de evangeliën gepredikt. Gaat toch Martens, op het voetspoor van Kurtz zoo ver van te beweren, dat het Chiliasme zich onder de tijdgenooten van Papias, dank zij diens werk, heeft gevestigd en verspreid, en de schrijver van ons fragment daarom der kerk een zeer slechten dienst bewezen heeft. Tegenover de zoo nadrukkelijke verklaringen van Papias omtrent zijne apostolische zegsmannen, ging het natuurlijk niet aan met die verklaring ruiterlijk voor den dag te komen, en daarom hult Martens zich in een nevel, die eene kunstmatige onbestemdheid door het ineenvloeien van alle scherpe grenzen en goed afgeronde begrippen te voorschijn roept, zoo zelfs dat zijn boekje er hier en daar schier onbegrijpelijk door wordt. De lezer zal zich daarom niet verwonderen als ik de opvatting van Prof. Martens voor mislukt verklaar. Dat de presbyters van Papias te Jeruzalem tehuis behooren, daarvoor is in het fragment niet de geringste aanwijzing te vinden. De scheiding tusschen de eerste en derde zinsnede is evenmin te rechtvaardigen; geen onbevooroordeeld lezer zal ooit op de gedachte komen, dat het *όσα ποτε* en het *εἰ δε που και τις* enz. door eene tijdruimte van plus minus 20 jaren gescheiden zijn. En wat al hypothesen zijn er niet noodig, om de Jerusalemsche oudsten aannemelijk te maken! Papias, een geboren Klein-Asiaat moet zijn jeugd te Jeruzalem gaan doorbrengen; alle presbyterleerlingen die hij later ontmoet, komen hoogst toevallig allen uit diezelfde stad; ook met Aristion en presbyter Johannes is het niet anders gesteld. En daar dit wel wat al te toevallig is, neemt Martens zijne toevlucht tot de gissing, dat Papias wel eenige jaren op zijn geloof zal hebben gereisd, zoodat niet de presbyterleerlingen tot hem, maar hij tot de presbyter-leerlingen is gekomen, welke gissing wordt gestaafd door de opmerking, dat

men daartoe slechts πον in εἰ δε που και τις enz. met ergens behoeft te vertalen, alsof die voorslag iets anders ware dan een exegetisch ἐκτρωμα, compromitteerend voor den exegeet dié het in het leven riep. Prof. Martens moge de aanmerking, dat van al wat hij aanvoert in het fragment niets staat te lezen, eenigszins uit de hoogte afwijzen met de verklaring, dat dit bij andere interpretaties evenzeer het geval is, daarmede wordt echter de zijne niet beter noch aannemelijker. Wie beschuldigd wordt scheel te zien, bewijst niet dat hij goede oogen heeft door de verklaring, dat zijn beschuldiger met een bult prijkt. De groote fout van zijne interpretatie is, dat hij a priori van de authentie der evangeliën, met name van het vierde overtuigd, er van den beginne aan op bedacht is geweest een pad te zoeken, dat hem met die overtuiging niet in conflict kon brengen, en het fragment niet heeft verklaard zooals het daar ligt, maar zooals het luiden moet, zal het in zijn stelsel passen.

Zonder twijfel komt aan Dr. Leimbach de eer toe, dat hij ter verklaring van οἱ πρεσβυτεροι terugkeert op den goeden weg reeds door Hilgenfeld en anderen aangegeven, en dat woord opvat in zijne eenvoudigste, natuurlijkste en voor allen verstaanbare beteekenis. Wie bedoelt, zoo redeneert hij, Papias met zijne presbyters? Gemeente-oudsten? Neen. Dan wellicht oudsten in het algemeen, de apostelen daaronder begrepen, d. w. z. alle beambten, hoofden, bestuurders der Christelijke kerk en gemeente, van den beginne aan tot op Papias en zijne ambtgenooten toe? Ook die beteekenis zou niet passen. Want ook die klasse van mannen ware te groot, om niet eene splitsing te verlangen. Of hebben wij soms uitsluitend aan de apostelen te denken? Dit begrip wordt echter in het N. T. gemist, en bovendien door het meer omvattend μαθηται του κυριου uitgesloten.

Omtrent de papiaansche presbyters blijkt, volgens Leimbach, uit het fragment: *a.* dat zij niet bizonder talrijk zijn geweest, daar Papias zijne presbyters niet splitst; of althans eene bekende kategorie van personen uitmaakten, aangeduid door een spraakgebruik, dat zoowel bij Papias als diens tijdgenooten bekend en in zwang was; *b.* dat de presbyters zijn διδασκοντες, διδασκαλοι. Zij leeren τἀληθη, deelen mede de ἐντολας παρα του κυριου τη πιστει δεδομενας; zij zijn van de waarheid zelve afkomstig (Leimbach leest παραγινομενοις). Hun leermeester was dus de Heer; *c.* hunne namen

zijn namen van apostelen, eventueel van discipelen des Heeren. Voegen wij bij deze drie punten de twee beteekenissen, die in het woord zelf liggen opgesloten t. w. oud en geëerd, dan krijgen wij den zin van *oude en eerwaardige leeraren*. Dit begrip wordt door het lidwoord tot een collectivum versterkt, de gezamenlijke oud-eerwaardige leeraren, het vorige aan ons voorafgaande lid der traditie. Papias zegt dus: „Hetgeen ik uit den mond onzer oud-eerwaardige leeraren heb vernomen;" en later: „zoo dikwijls iemand tot mij kwam, die onze oud-eerwaardige leeraren als leerling had begeleid, deed ik naar de woorden onzer oud-eerwaardige leeraren onderzoek." Tijdens Papias de bouwstoffen voor zijn werk verzamelde, waren er van het eerste „Traditionsglied" na Christus nog twee onder de levenden, (Aristion en presbyter Johannes), maar nog velen die tot het daarop volgend geslacht behoorden en hunne verbinding met Christus door andere presbyters (Andreas, Petrus, enz.) konden staven.

En waarom noemt hij niet die presbyters rondweg apostelen? Eenvoudig, antwoordt L., omdat Papias het gezamenlijk eerste Traditionsglied met *οἱ πρεσβυτεροι* wilde aanduiden. Waarom niet *μαθηται του κυριου*? Hij gebruikt tweemaal die benaming, waar het er op aankwam hunne betrekking tot den Heer met nadruk te laten gelden. Maar waar dit niet noodzakelijk is, noemt hij ze presbyters, om ze aan te duiden als datgene wat zij intusschen waren geworden, namelijk oudere, tot grooten zegen der kerk verder bouwende leeraren, en als datgene wat zij hem geworden zijn, t. w. bronnen van onverbasterde waarheid. Wij vatten, zoo luidt Leimbach's conclusie, „*οἱ πρεσβυτεροι* als das zunächst höhere Traditionsglied christlicher Lehre, und subsumiren unter diesem Titel alle Herrnschüler mit Einschluss der Apostel".

Zoo eenvoudig en natuurlijk deze verklaring verdient te heeten, zoo donker en raadselachtig wordt zij, als wij het *παρα των πρεσβυτερων* van het onderwijs verstaan, door Papias uit den mond der oud-eerwaardige leeraren opgevangen, en dus aannemen dat de schrijver van ons fragment éen of meer van de apostelen tot zijne leermeesters heeft gehad. Van waar vraagt alsdan Weiffenbach terecht, het *διαβεβαιουμενος ὑπερ αὐτων ἀληθειαν*? Of hadden soms de overleveringen, rechtstreeks en als uit den mond van éen of meer apostelen en jongeren des Heeren opgevangen, zulk eene plechtige bevestiging noodig? Was het niet voldoende te verklaren: Ik heb dit of dat langs dien weg ver-

kregen, om allen schijn van twijfel en bedenking te voorkomen? En welken zin had bij die beteekenis van πρεσβυτεροι, het onderzoek bij de presbyter-leerlingen ingesteld? Heeft Papias misschien zijne apostelen en oud-eerwaardige leeraren niet op hun woord geloofd, of ze zoo zwak van geheugen geoordeeld, dat veel van hetgeen zij vroeger al aan hunne leerlingen hadden medegedeeld hun was ontvallen, toen Papias als leerling met hen verkeerde? Op die vragen weet L. niet veel te antwoorden. Zijne bewering, dat in διαβεβ. ὑπερ αὐτων ἀληθειαν, αὐτων niet op de presbyters, maar op ὁσα terugslaat ben ik geheel met hem eens; het geeft echter niets tot wegneming der geopperde bezwaren, daar het vrij wel gelijkstaat of ik insta voor de waarheidsliefde van een persoon, of voor de waarheid zijner woorden. En het betoog, dat διαβεβ. niet eene rechtvaardiging der gebruikte bronnen, maar geheel iets anders, namelijk goede overlevering, recht begrip, en getrouwheid van geheugen bedoelt, is zoo gezocht en hangt zoo nauw samen met Leimbach's verkeerde opvatting van zin en strekking van het fragment, dat het geen opzettelijke wederlegging verlangt. Maar ook wat hij verder aanvoert, namelijk dat de meeste apostelen dood waren, en Papias daarom hune leerlingen ondervroeg; dat anderen nog wel een tijdlang leefden, maar Papias niet meer in hunne nabijheid was, als hij vreesde iets niet goed meer te weten; dat hij zelf ook niet altijd bij zijne apostolische leeraren zich bevond, zoodat hij altijd wel wat *nieuws* kon hooren, beteekent al zeer weinig, daar het onderwijs van één of meer apostelen geen aanvulling uit het onderricht van anderen behoefde, aangezien alle apostelen, volgens het oordeel der kerk, hetzelfde leerden, terwijl het καλως μανθανειν en καλως μνημονευσαι ons verbieden eene geheugen-verfrissching bij Papias als noodzakelijk te onderstellen. Maar het grootste bezwaar tegen Leimbach's interpretatie levert het fragment zelf. Op grond van een gezegde van Irenaeus, die Papias een ἀκουστης Ἰωαννου noemt, en van de verklaring van Eusebius, die den schrijver van ons fragment als αὐτηκοον van Aristion en Johannes presbyter beschrijft, neemt Leimbach aan, dat in het fragment de beide laatsten ook als leermeesters van Papias moeten voorkomen, en in παρα των πρεσβυτερων zich verschuilen. Doch daar hij tevens niet wil erkennen dat de presbyter Johannes en de apostel van dien naam twee verschillende personen zijn, gelijk Eusebius in strijd met Irenaeus beweert, zoo indentificeert hij beide mannen.

Maar aangezien in dat geval Papias waarlijk niet tot tweemaal toe behoefde te verzekeren, dat hij naar de woorden van dien Johannes bij de presbyter-leerlingen navraag had gedaan, en veeleer uit het fragment duidelijk genoeg blijkt, dat de λόγοι èn van den apostel èn van den presbyter Johannes hem, Papias, onbekend waren, is Leimbach gedwongen in de wonderlijkste en onzinnigste opvattingen en conjecturen zijn heil te zoeken. Dat een leerling van den apostel Johannes aan de presbyter-leerlingen de vraag kon doen, τί εἶπεν 'Ιωαννης; en dat niettegenstaande hij beweerde een uitmuntend leerling geweest te zijn, die zorgvuldig alles wat zijn meester hem had medegedeeld in zijn geheugen had geprent, meent L. zoo te kunnen verklaren, dat Papias onder het vragen, wat zeide Andreas, of wat Petrus, enz. zonder noodzaak en onwillekeurig ook het: wat zeide Johannes zich liet ontvallen — voorzeker eene opheldering, die zich zelve oordeelt. En het nog grooter bezwaar, dat in ieder geval na dat τί εἶπεν 'Ιωαννης, Papias onmogelijk nog eens kon gaan onderzoeken wat diezelfde Johannes met Aristion leerde, tracht Leimbach zoo weg te nemen, dat hij de woorden ἤ τις ἕτερος των του κυριου μαθητων ἅτε 'Αριςιων enz. als ééne doorloopende rechtstreeksche vraag beschouwt, en op die wijze de onmogelijke beteekenis bekomt: „of welke andere discipel des Heeren gezegd heeft, wat Aristion en de presbyter Johannes zeggen? Wie ziet, dat alles overwegende, niet, dat als met παρα των πρεσβυτερων in het fragment het onderricht wordt aangeduid, dat Papias persoonlijk uit den mond der oud-eerwaardige leeraren eens mocht ontvangen, die oud-eerwaardige leeraren niet onder de apostelen zijn te zoeken, maar dat evenmin Aristion en presbyter Johannes die taak kunnen hebben vervuld, als behoorende beiden tot de personen, naar welker woorden Papias opzettelijk bij de presbyter-leerlingen onderzoek heeft gedaan. Doch als geen der apostelen, noch een ander μαθητης του κυριου de leermeester van Papias kan geweest zijn, wie zijn dan de πρεσβυτεροι? Men zou kunnen antwoorden, dat het niet noodig is met L. onder de presbyters de apostelen en rechtstreeksche discipelen des Heeren te verstaan, ook om het onwaarschijnlijke, dat omstreeks, of in het jaar 110 apostel-begeleiders, die toen reeds hoog bejaard moesten zijn, als rondreizende leeraren voorkomen, maar wij even goed mogen stellen, dat de presbyters van Papias lieden zijn die tijdgenooten en

discipelen der apostelen geweest waren, zoodat hunne leerlingen een nog later geslacht vertegenwoordigden; m. a. w. dat met de *πρεσβυτεροι* worden bedoeld mannen, als b. v. Timotheus, Titus, Lukas, de volgelingen en leerlingen van Paulus, en Johannes Markus, de interpreet van Petrus. Doch hoewel ik erken dat deze laatste verklaring van het *πρεσβυτεροι* zeer goed in het redebeleid van het fragment zou passen, geeft zij ons toch niets tot wegneming van de bezwaren, aan het *παρα των πρεσβυτερων* verknocht. Want altijd blijft de vraag onopgelost, hoe Papias er toe kon komen om bij de presbyter-leerlingen eene kennis zich te verschaffen, die na zijn persoonlijken omgang met de presbyters zelven, en tegenover zijn nadrukkelijk *καλως ἐμαθον και καλως ἐμνημονευσα* volkomen in zijn bezit moest zijn.

Daarom opper ik thans andermaal de vraag, of bij *παρα των πρεσβυτερων* wel noodwendig moet worden gedacht aan mondeling onderricht door de presbyters in persoon aan Papias gegeven, en of wij niet verder komen, door dat *παρα των πρεσβυτερων* te verstaan van mededeelingen en berichten, die uit de tweede en derde hand tot den schrijver van het fragment waren gekomen, maar waarvan hij toch met het volste recht de praepositie *παρα* cum genitivo mocht gebruiken, in zoover hij ten volle overtuigd en verzekerd was, en met afdoende bewijzen vermocht te staven, dat zijne kennis tot de presbyters opklom, en rechtstreeks van hen afkomstig was. Neemt men de mogelijkheid dier meer beperkte opvatting van *παρα των πρεσβυτερων* aan, dan dienen wij te onderzoeken van welken aard de mededeelingen en berichten kunnen geweest zijn, welke Papias op die wijze aan de *πρεσβυτεροι*, de mannen van het apostolisch tijdvak te danken had, en door hem met *ὁσα* enz. worden aangeduid.

Bij dit onderzoek moeten wij ons wenden tot de met *εἰ δε που και . . . τις* beginnende derde zinsnede van het fragment, welke ons het gewenschte licht zal geven. Het behoeft wel geen opzettelijk betoog, dat die zinsnede in het nauwste verband staat met het *διαβεβαιουμενος ὑπερ αὐτων ἀληθειαν*, en ons meldt wat Papias, buiten en behalve het in *οὐδε γαρ ἐχαιρον* enz. vermelde, gemeend had te moeten doen om van de geloofwaardigheid zijner

berichten zich ten volle te overtuigen. Vandaar het *και*, na *εἰ δε που*, dat hier niet anders dan: *ook, bovendien* kan beteekenen. Tusschen de tweede en derde zinsnede van het fragment ligt blijkbaar eene tegenstelling, of wil men liever, eene klimax. Niet tevreden, wil Papias zeggen, met het een, deed ik ten overvloede ook het ander, omdat dit laatste mij voorkwam zooveel beter nog dan het eerste aan het door mij beoogde doel te beantwoorden. Zoolang wij echter aan de algemeen gangbare verklaring van *παρα των πρεσβυτερων* vasthoudende, den schrijver van ons fragment in persoonlijken omgang en mondeling verkeer met de presbyters laten treden, valt aanstonds iedere tegenstelling en elke klimax weg, en schiet, om beiden te behouden, niets anders over dan met Scholten den tekst voor bedorven te verklaren, en op zijn voorslag het tweede en derde *πρεσβυτεροι* in *ἀποστολοι* te veranderen. Want hoe aan te nemen, dat iemand, die van zich zelven getuigt: ik ben door de presbyters onderwezen, en daarbij plechtig verklaart: *καλως ἐμαθον και καλως ἐμνημονευσα*, onmiddellijk daarna kan laten volgen, dat hij bovendien, tot meerdere zekerheid, zich tot de leerlingen zijner eigene leermeesters had gewend, om te onderzoeken wat die leeraren zeiden? En wordt die onderstelling niet eene handtastelijke ongerijmdheid, als bovendien het onderzoek bij de presbyter-leerlingen plaats greep tegelijk met, of kort na het onderwijs, dat Papias bij de presbyters genoot, hetgeen toch blijkbaar de zin is van het fragment, dat voornamelijk over het *διαβεβ. ὑπερ αὐτων ἀληθειαν* handelt, en ons niet den geringsten grond schenkt voor het gevoelen, als zou *εἰ δε που και* enz. op een veel later tijdperk slaan.

En wat zegt nu Papias in die derde zinsnede? „Maar ook zoo dikwijls een leerling en volgeling der presbyters in mijne nabijheid kwam, deed ik onderzoek en navraag naar de woorden der presbyters." Welnu, als wij aan *λογοι* hier de eerste en oorspronkelijke beteekenis geven van *gesprokene* woorden, en den nadruk op dat woord *λογους* leggen, dan komen wij, naar mijn oordeel, op den weg, om de tegenstelling naar welke wij zoeken te vinden, maar daarmede ook den waren zin van het fragment te ontdekken. In dat geval toch waren de *λογοι*, het door de presbyters gesprokene, datgene wat aan Papias *onbekend* was, maar ook datgene wat hij oordeelde niet te kunnen missen, in zoover het hem de bevestiging, aanvulling, of uitbreiding moest geven van hetgeen hij bereids op andere wijze had opgespoord en verzameld. Maar

als nu het gesproken woord der presbyters voor Papias het ontbrekend element was, en daarom het komen van dezen of genen presbyter-leerling, dat hem in staat stelde dat ontbrekend element aan te vullen, zooveel waarde voor hem had; als derhalve Papias zelf geen presbyter-leerling kan geweest zijn, dan rijst de vraag, wat hij daarentegen wel bezat, dat als *παρα των πρεσβυτερων* tot hem gekomen, tot op zekere hoogte hem de bevoegdheid schonk om voor de waarheid er van in te staan. Mij dunkt, dit kan wel niet anders zijn geweest dan *geschriften*, van mannen uit het apostolisch tijdvak afkomstig, en daarom met *παρα των πρεσβυτερων* aangeduid. De zaak ligt dan aldus: Papias zou niet aarzelen om *ook* al datgene in zijn geschrift op te nemen en te verwerken, wat hij eens van de presbyters in 't algemeen was te weten gekomen, en hij aarzelde daarmede te minder, omdat hij voor de waarheid dier mededeelingen kon instaan [1]). Op tweeërlei wijze toch was hij tot zijne wetenschap gekomen, en beide wegen gaven voldoende zekerheid der waarheid. Vooreerst had hij geschriften van mannen uit het apostolisch tijdvak afkomstig onderzocht en geraadpleegd, maar ten anderen had hij ook, daarmede niet tevreden, zich nog zekerder genomen, door zoo dikwijls een presbyter-leerling, d. i. iemand die persoonlijk met de mannen uit het apostolisch tijdvak had omgegaan, in zijne nabijheid kwam, dezen te ondervragen, en zoodoende niet alleen zijn voorraad *λογια* van Andreas, Petrus enz. te vergrooten, maar tevens zich te vergewissen, dat het door de boeken geleverde door het gesproken woord, de *λογους*, werd gestaafd. Eerst bij deze opvatting, meen ik, krijgt ook het slot van ons fragment het ware licht, en wordt volkomen begrijpelijk en verstaanbaar. Want vooreerst wordt ons dan duidelijk, vanwaar zoo plotseling de *βιβλια* te voorschijn komen, niettegenstaande volgens de gewone verklaring in het gansche fragment slechts over mondelinge overleveringen wordt gehandeld; en ten anderen kunnen wij dan ook gemakkelijk rekenschap geven van de door Papias gemaakte tegenstel-

---

[1]) Het *διαβεβαιουμενος ὑπερ αὐτων ἀληθειαν* is niet zulk eene vreemde spreekwijze als sommige uitleggers meenen. In het fragment van Hegesippus komt tweemaal eene dergelijke spreekwijze voor, in *αἰτουμενος ὑπερ λαου ἀφεσιν*. De zin is duidelijk. Papias zegt voor de waarheid in te staan, welke verklaring aan zijne mededeelingen ten goede moet komen, even als Hegesippus om vergeving van zonden vraagt ten bate des volks.

ling tusschen *βιβλια* en *φωνη ζωσα και μενουσα*, welke, bij de onderstelling dat hij eens zelf persoonlijk met de presbyters als leerling had verkeerd, niet zoo gemakkelijk valt. De man zegt namelijk zelf, dat de meening, als zou de mondelinge overlevering hem meer geven dan de boeken, bloot een *ὑπολαμβανειν*, dus eene *onderstelling*, een *vermoeden* was. Nu spreekt het wel van zelf, dat als ik zeg, ik *vermoed* dat *dit* mij meer zal geven dan *dat*, één van de twee dingen die ik vergelijk mij nog onbekend moet zijn; hoe wil ik anders van een vermoeden gewagen? Wat is derhalve in het fragment het nog onbekende, datgene waarover het vermoeden zich uitstrekt? Immers de *λογοι των πρεσβυτερων*. Papias onderstelde dat hij in die *λόγοι* meer zou bekomen voor zijn doel dan de boeken hem vermochten te geven, en die onderstelling is oorzaak dat hij de presbyter-leerlingen ondervraagt. Maar hoe is dat mogelijk als Papias persoonlijk met de presbyters had verkeerd, en dus geheel op de hoogte was hunner *λογοι*? Met die kennis gewapend, kon hij omtrent de meerderheid van *λογοι* boven boeken geen twijfel meer koesteren. Voor hem kwam in dezen geen *ὑπολαμβανειν* meer te pas. Kende hij beiden, èn boeken, èn overlevering, dan *wist* hij wat hij aan beiden had; kende hij alleen de laatste en niet de eersten, dan diende hij te gaan onderzoeken wat de boeken behelsden; kende hij daarentegen wel de boeken, maar niet de mondelinge traditie, dan kon hij zich genoopt gevoelen deze laatste te raadplegen *in de onderstelling*, dat zij voor zijn doel meer dan de boeken hem zou bieden. Welnu het laatste dier drie gevallen vond bij Papias plaats. *Τα εκ των βιβλιων* waren hem bekend, maar omdat *τα εκ των βιβλιων* hem niet bevredigden, hem niet rijk en volledig genoeg schenen te zijn, daarom begaf hij zich bovendien, en als ten overvloede, tot de mondelinge overlevering, in de onderstelling dat hij bij haar meer zou vinden, eene onderstelling die dan ook niet werd beschaamd.

Waar hebben wij nu echter die boeken in ons fragment te zoeken? Het kan niet anders, of als mijne opvatting gegrond is, moeten zij in de tweede zinsnede, die met *οὐ γαρ τοις . . . ἐχαιρον* enz. begint, zich verschuilen. Kan nochtans die tweede zinsnede wel van geschriften worden verstaan? Ik meen, dat daar-

tegen geen overwegend bezwaar is. Het is zoo, de participia *λεγουσιν*, *διδασκουσιν*, worden door de uitleggers aangemerkt als eene bevestiging van hun gevoelen, dat Papias in zijn jeugd persoonlijk bij de presbyters in de leer is geweest, en het valt niet te loochenen, dat zij bij uitstek op zulk een mondeling onderwijs passen. Maar niemand zal daarom betwisten, dat *λεγειν*, *διδασκειν* even goed kunnen gebezigd worden van mededeelingen en berichten, die in geschrifte worden overgeleverd. Wanneer echter Papias voortgaat met van *τας ἀλλοτριας ἐντολας μνημονευοντες* te gewagen, en tegenover deze andere *μνημονευοντες* als zijne bronnen te plaatsen, die de ware *ἐντολαι* mededeelden, „welke van den Heer aan het geloof waren overgegeven, en van de waarheid zelven uitgegaan", dan meen ik, dat hij van een werkwoord — *μνημονευειν* — zich bedient, dat in den regel van schriftelijke mededeelingen wordt gebezigd, en in die beteekenis tallooze malen bij Eusebius en andere kerkvaders voorkomt. Men zegge niet, dat al aanstonds het *καλως ἐμνημονευσα*, in den aanhef van het fragment deze beteekenis van *μνημονευειν* wederlegt. Want ik geloof, dat de gewone interpretatie „goed in het geheugen geprent" niet wel houdbaar is. *Μνημονευειν* heeft voor zoover ik weet slechts tweeërlei beteekenis, namelijk zich herinneren; en hetgeen men zich herinnert aan anderen mededeelen, vooral langs schriftelijken weg. De eerste beteekenis komt in het N. T. gedurig voor; van de tweede is mij in het N. T. slechts één voorbeeld bekend, 2 Tim. 2: 8 *μνημονευε Ἰησουν χριστον ἐγηγερμενον ἐκ νεκρων*, waar *μνημονευε* niet, gelijk de Statenvertaling heeft, met: Houd in gedachten, maar met: Breng in gedachten = predik moet worden overgezet. In den zin echter van, in eigen geheugen prenten, memoriseeren = van buiten leeren, heb ik *μνημονευειν* niet gebezigd gevonden. Dat Papias *ὁσα καλως ἐμαθεν*, ook in zijn geheugen had geprent, behoefde geene opzettelijke vermelding. Het lag reeds in het *καλως μανθανειν*, waar *καλως* toch wel het tegendeel zal te kennen geven van een oppervlakkig leeren, namelijk een leeren dat alle vereischten in zich vereenigt om deugdelijke en blijvende kennis te geven, zoodat wie van zichzelven durft getuigen *καλως ἐμαθον*, daarbij niet de verklaring behoeft te voegen dat hij de hem gebodene leerstof van buiten geleerd heeft. Beschouwen wij daarentegen de eerste zinsnede van ons fragment als den eigenlijken hoofdzin van het fragment, en verstaan wij dien ten gevolge *ὅσα παρα των πρεσβυτερων* van

de gansche kennis die Papias had, zoowel de uit de boeken ontleende, als de door navraag bij de presbyter-leerlingen verkregene, dan komen de uitdrukkingen *καλως ἐμαθον* en *καλως ἐμνημονευσα* eerst tot haar volle recht. Want dan ziet de eerste op den goeden en degelijken weg, waarlangs Papias tot zijne wetenschap was geraakt, terwijl de tweede ons den waarborg geeft, dat het aldus verkregene ook zuiver en ongeschonden was bewaard geworden, daar het zorgvuldig was opgeteekend, en zoodoende tegen alle gevaar van weder te verdwijnen, of verminkt te worden was beveiligd. Men werpe mij niet tegen, dat die opteekening voor de kennis door Papias aan de boeken ontleend vrij overbodig was, daar hij de boeken slechts had op te slaan, zoo dikwijls hij aan de getrouwheid van zijn geheugen twijfelde. Want behalve dat, gelijk ik reeds zeide, het *καλως μνημονευειν* ook op de mededeelingen betrekking had, welke Papias aan het ondervragen der presbyter-leerlingen had te danken, is er ook niets dat ons dwingt te onderstellen, dat de oud-vader eigenaar geweest zou zijn van de geschriften waarop hij zich beroept, maar het bij de schaarschte en kostbaarheid van dergelijke geschriften veel waarschijnlijker is te achten, dat hij ze ter inzage heeft bekomen, zoodat het maken van aanteekeningen alleszins wenschelijk en noodig werd. Maar eindelijk beroep ik mij, tot ondersteuning mijner verklaring van *ἐμνημονευσα*, op den aöristus, waarvan Papias zich bedient, ter aanwijzing dat zijn *μνημονευειν*, even als zijn *μανθανειν*, eene handeling was, die vroeger, *ποτε*, had plaats gehad, en in aard en gevolgen ook geheel tot het verledene behoorde. Had de schrijver van het fragment het *μνημονευειν* in de beteekenis „van zich herinneren" gebruikt, dan zou hij, mijns inziens, *καὶ καλως μνημονευω* hebben geschreven. De herinnering toch aan het eens geleerde had alleen dan waarde, als zij niet tot het verledene, maar tot het tegenwoordige behoorde, als zij nog op het oogenblik dat hij schreef even krachtig en levendig was, als *ποτε*, toen hij leerde. In het feit, dat Papias jaren geleden had van buiten geleerd wat hij vernam, lag geen den minsten waarborg dat hij het alles op rijperen leeftijd nog wist. Hoeveel van hetgeen wij als knapen moesten memoriseeren is later totaal uit ons geheugen uitgewischt! Misschien zal men mij wijzen op een ander fragment van denzelfden schrijver, namelijk op het getuigenis aangaande den evangelist Markus, waarin toch ook van dezen evangelist wordt gezegd *ὅσα ἐμνη-*

μονευσε ἀκριβως ἐγραψεν. Doch ik doe opmerken, dat dit laatste getuigenis werkelijk en ten volle van het verledene geldt; het betrof een doode, vandaar zeer te recht de aöristus. Bij Papias daarentegen was dit niet het geval, hij leefde nog en putte uit zijne herinneringen; en zoo gepast als daarom zijn *καλως ἐμαθον* was, als vermelding eener handeling die eens, *ποτε*, was geschied, zoo vreemd zou de aöristus *ἐμνημονευσα* zijn geweest, daar deze zou te kennen geven, dat hij vroeger, *ποτε*, zich had herinnerd, terwijl het er toch op aankwam voor zijne lezers de verklaring af te leggen, dat nu nog, vele jaren later, op het oogenblik dat hij zijn boek vervaardigde, het eens geleerde volkomen klaar en helder hem voor den geest stond. [1])

Hoe dit echter zij, de *οἱ τας εντολας μνημονευοντες* kunnen, ook bij ontstentenis van apostolische mannen wier leerling Papias zou geweest zijn, beteekenen de mannen, die de ware, van Jezus zelven afkomstige geboden in geschrifte mededeelden. En als wij nu letten op de schets, die Papias van de schrijvers zijner boeken geeft, dat zij mannen zijn die het ware onderwijzen, en geene vreemde geboden mededeelen, maar de geboden die door Jezus aan het geloof ter bewaring waren toevertrouwd, en in de waarheid zelve hun oorsprong hadden, dan valt, dunkt mij, alle twijfel weg, of van de kennis aan zulke bronnen ontleend, wel het *παρα των πρεσβυτερων* mocht gelden. De inhoud dier boeken was geen ander dan de echte apostolische prediking, die door vertrouwde en met de apostelen gemeenzaam bekende personen was te boek gesteld. Wat innerlijke waarheid betrof, kon der-

[1]) Doch ook in het bekende getuigenis van den presbyter aangaande het evangelie van Markus, door Papias bewaard, moet *ὅσα ἐμνημονευσε* niet worden vertaald: al wat hij zich herinnerde, maar: al wat hij heeft opgeteekend, *memoriae tradidit*. Het verband vordert, mijns inziens, deze opvatting. Er is namelijk sprake hoe Markus kan worden gerechtvaardigd tegen de beschuldiging, dat hij *ἐνια* zoo ordeloos had kunnen mededeelen. En die rechtvaardiging wordt niet gezocht in het geheugen van Markus, dat hem zijns ondanks parten had gespeeld, maar in de omstandigheid, dat Petrus *προς χρειας* zijne redevoeringen hield, die vervolgens door Markus zorgvuldig werden opgeteekend. Maar uitdrukkelijk wordt daarbij gezegd, dat Markus slechts op één ding was bedacht geweest, namelijk niets over te slaan van hetgeen hij gehoord had, en daaromtrent niets leugenachtigs te berichten. Men ziet, hier is in het geheel van geen memorie-werk sprake. Markus heeft niet al wat hij zich herinnerde, maar al wat hij gehoord had opgeteekend, derhalve *μνημονευειν* synoniem van *γραφειν*.

halve die inhoud zich met de mondelinge traditie der presbyter-leerlingen meten, al moest hij, wat omvang en volledigheid aanging, voor de laatste onderdoen. Dat eindelijk nog het *ἐχαιρον* kan geacht worden mijne opvatting van de tweede zinsnede van het fragment te steunen, wil ik nog even aanstippen. Dat *ἐχαιρον*, „ik schiep behagen in, had welgevallen aan," onderstelt, dat Papias eene keus kon doen tusschen hen die *τα πολλα* berichtten, en hen die zich vergenoegden met *τἀληθη διδασκειν*. Hij stelt verder de keus welke hij voor zich deed voor als iets, dat niet bij allen evenzeer in den smaak viel, daar de *οἱ πολλὸι* — wij zouden zeggen de groote hoop — zich liever aan de *τα πολλα λεγοντας* hield. Kunnen wij ons nu echter zulk een *χαιρειν*, tegenover de handelwijze der schare, wel als waarschijnlijk denken, als wij moeten aannemen, dat ter plaatse waar Papias zich ophield nog oud-eerwaardige, apostolische vaders en leerlingen des Heeren leefden en leerden? Zou in dat geval wel iemand onder de Christenen geaarzeld hebben in zijne keus? Zouden niet allen zich leergierig aan de voeten dier leeraren hebben neêrgezet? Zouden niet *οἱ πολλοι* dan als één man aan de zijde van Papias hebben gestaan? Anders wordt daarentegen de zaak, als wij die oud-eerwaardige leeraars uit des schrijvers omgeving verwijderen, en hem uit geschriften zijne kennis laten halen. Dan is het alleszins natuurlijk, dat de *τα πολλα λεγοντες* ook de *τους πολλους* aan hunne zijde hadden, omdat zij de weetgierigheid beter wisten te bevredigen, en naar den zin der schare zich te schikken. Zoo diende men wel, om niet van de *τας ἀλλοτριας ἐντολας μνημονευοντες* het slachtoffer te worden, van nature begaafd te zijn met een zekeren waarheidszin, met een *χαιρειν* in hetgeen echt, onvervalscht en historisch waar was. Bedrieg ik mij niet, dan geeft deze mijne interpretatie aan het fragment een alleszins bevredigenden zin. Dan vinden wij in Papias een man, die niet tevreden met de heerschende opvatting des Christendoms, welke in zijne schatting eer eene verbastering van het echt en zuiver apostolisch Christendom verdiende te heeten, er reeds vroeg op bedacht was zich de kennis van dat zuiver apostolisch Christendom te verschaffen, en tot bereiking van dat doel geen middel onbeproefd liet. Dan zien wij hem bij zijn zoeken tweeërlei weg bewandelen; vooreerst raadpleegt hij de boeken die onder zijn bereik komen, met name die welke van vertrouwde, tot den apostolischen tijd reikende schrijvers afkomstig waren. En ten

anderen greep hij iedere gelegenheid aan, die de komst van één of meer presbyter-leerlingen hem bood, om uit de echte mondelinge apostolische traditie, den schat zijner kennis aan te vullen en te vergrooten, daarbij uitgaande van de onderstelling, dat, wat rijkdom en volledigheid betrof, deze traditie de boeken overtrof.

Amsterdam, Februari 1876. J. W. STRAATMAN.

(*Tweede gedeelte in het volgend nommer*).

HET WEZEN EN HET RECHT VAN DEN GODSDIENST.[1])

II.

Ethisch Idealisme, door I. J. le C. de Bussy, Amsterdam, J. H. de Bussy 1875.

The mystery of matter and other Essays, by J. Allanson Picton. London Macmillan and C^{o}. 1873.

De godsdienst des twijfelaars. Uit het Hoogduitsch, door J. W. Straatman. Amsterdam, J. D. Brouwer 1875.

Zal uit den strijd der meeningen de waarheid aan het licht komen, dan dient daarbij mede en niet het minst te worden acht geslagen op zoodanige meeningen, die, vóór of buiten den strijd geboren, ten aanzien van dezen dat karakter van ongereptheid vertoonen, dat het vermoeden van partijdigheid buitensluit. Met het oog op het verschil, dat zich ter zake der opvatting van den godsdienst onder onze modernen geopenbaard heeft en ook in dit Tijdschrift besproken is, verdienen daarom de drie hierboven genoemde geschriften inzonderheid op dit punt te worden aangezien. Wel is waar, de schrijver van het eerstgenoemde blijft niet buiten het bedoelde geschil; hij behandelt het zelfs opzettelijk; maar hij heeft het toch blijkbaar eerst op zijn weg ontmoet, zonder er van uitgegaan te zijn. Overigens is de samenvoeging van dit drietal geschriften meerendeels toevallig. Gaarne had ik, overeenkomstig de uitnoodiging der Redactie van dit Tijdschrift, ook de beide laatstgenoemde meer uitvoerig besproken; doch, terwijl mij daartoe de gelegenheid ontbroken heeft, wil ik ze nu althans met een

---

[1]) Zie Theol. Tijdschrift 1874, afl. 4, bl. 410.

enkel woord vermelden, waar ik, zonder een der drie opzettelijk te beoordeelen, inzonderheid naar aanleiding van het eerstgenoemde werk, over het onderwerp dat het met de beide andere gemeen heeft, een en ander in het midden ga brengen, naar ik hoop, ter zake dienende.

De heer de Bussy gaf ons in zijn „Ethisch Idealisme" een boek vol frischheid en warmte, reeds daarom van harte welkom te heeten; een boek, waarin eene mijns inziens even ware als belangrijke hoofdgedachte op vaak overtuigende, soms treffende, schier immer de aandacht prikkelende wijs, naar verschillende zijden ontwikkeld wordt. Dat die hoofdgedachte aan de lessen en geschriften van Dr. Hoekstra ontleend is, brengt de schrijver zelf met erkentelijkheid in herinnering. Dit neemt niet weg dat de wijze waarop zij wordt uitgewerkt van zelfstandigheid en oorspronkelijkheid getuigt. Of die oorspronkelijkheid niet bij wijlen schade heeft gedaan aan de juistheid van opvatting en uitdrukking, is eene vraag die ik, blijkens de bedenkingen die ik ga inbrengen, niet ontkennend zou durven beantwoorden. Toch zij nog gezegd, dat ik hiermede niet wensch af te dingen op de ingenomenheid waarmede ik het werk van den heer de Bussy heb begroet. Ik zou schoone détails kunnen vermelden; maar wie in deze dingen belang stelt, zoeke en vinde die liever zelf. Ik zou ook op vele bijzonderheden aanmerking hebben te maken; maar, zooals reeds gezegd is, ik wil noch refereeren, noch uitpluizen, maar alleen eenige bedenkingen vastmaken aan hetgeen ik wensch op te merken, zoowel over het verband van godsdienst en zedelijkheid, als over de godsdienstige voorstellingen, haar wording en inhoud, waarbij hetgeen ons het meeste belang inboezemt, de waarde en het recht dier voorstellingen, van zelf mede ter sprake zal komen.

Een eerste vereischte om tot een juiste opvatting van den godsdienst te komen, is de erkenning van het nauwe verband tusschen godsdienst en zedelijkheid, nader nog, de erkenning van het beslissend overwicht dat, bij de wording en ontwikkeling van den godsdienst, aan het zedelijk bewustzijn moet worden toegekend. Godsdienst, vroomheid, is niet in de eerste plaats denk-

wijze, verstandelijke wereld- of levensbeschouwing, maar gemoedsgesteldheid, stemming en gezindheid des harten. De voorrang komt niet toe aan door waarneming en redeneering verkregen voorstellingen, die dan haren invloed doen gelden op hart en wandel; neen, uit het ontwakend en zich ontwikkelend zedelijk leven en zedelijk bewustzijn komen de godsdienstige voorstellingen voort, die dan terugwerken op al het gevoelen en denken en streven. Hiermede wordt zeker niets nieuws gezegd; integendeel, 't is het aloude en welbekende: dat in het hart 's levens wellen ontspringen, dat alleen de reinen van hart God zien, dat alleen wie lief heeft God kent. Toch is het, zoowel tegenover een zich nog telkens vernieuwend dogmatisme als tegenover eene vooral daardoor telkens aangewakkerde skepsis, ver van overtollig deze dingen nog telkens op nieuw in het licht te stellen. De heer d. B. doet dit met den meest mogelijken nadruk, zij het ook, mijns inziens, niet altijd met de noodige juistheid. Geheel zijn boek is een pleidooi voor het innig verband, ja meer, voor de eenheid van godsdienst en zedelijkheid. Godsdienst is volgens hem „het streven van den mensch, die zich in zijn handelend leven door geloof in het zedelijk karakter van de orde der dingen laat beheerschen; of, het streven naar het zedelijk ideaal, dat gesteund wordt door het geloof in de werkelijkheid van dat ideaal." „'t Is de zedelijke mensch, die door zijn leven en streven in een wereldorde, welke met zijne liefde in strijd schijnt te zijn, gedrongen wordt zedelijke voorstellingen te scheppen; wij noemen deze godsdienstige, omdat zij betrekking hebben op een orde, welker eenheid wij uitdrukken door het woord God. De waarde dier voorstellingen is gelegen in het zedelijk element, namelijk in dat element, hetwelk den zedelijken mensch weldadig aandoet; die aandoening noemen wij geloof; het geloof verlost ons uit zedelijken nood en verhoogt onze zedelijke activiteit." Men neme hier het woord »zedelijk" immer in eminenten zin, zoodat de zedelijke mensch geen ander is dan die door het levensbeginsel der liefde bezield en gedreven wordt. „Godsdienst" heet het daarom ook „is liefde door het geloof gesterkt." „De liefde *is* godsdienstig."

Hoeveel waars hiermee ook gezegd zij, wij wenschen toch, in de eerste plaats, het onderscheid tusschen godsdienst en zedelijkheid, dat hier min of meer aangeduid scheen te worden, klaarder beschreven te zien. De schrijver zelf evenwel zou dat onderscheid eigenlijk liever niet gemaakt willen hebben. Men zou volgens

hem in plaats van „godsdienst" even goed, ja al zoo goed, „zedelijkheid" kunnen zeggen. En zeker kan men dat, indien men eerst al het godsdienstige onder het zedelijke subsumeert. Ik voor mij houd het er echter voor, dat taal en spraakgebruik niet zoo willekeurig onderscheiden. Het onderscheiden mag in het minst geen scheiden worden; maar dat de onderscheiding recht heeft blijkt reeds hieruit, dat zoowel een eenzijdig-godsdienstige als een eenzijdig-zedelijke ontwikkeling, zij 't ook altoos als anomalie, meermalen voorkomt. De schrijver intusschen moest te eerder tot vereenzelviging neigen, bij de scherpe grenslijn die hij trekt tusschen zedelijkheid en moraliteit. Ook hiertegen heb ik bedenking en 't zal niet ondienstig zijn hierbij in de eerste plaats stil te staan.

De heer d. B. onderscheidt de passieve, niet-principiëele zedelijkheid, die hij „moraliteit" noemt, van de actieve, principiëele, die bij hem uitsluitend den naam van „zedelijkheid" draagt. De moreele mensch is, volgens hem, de mensch zooals hij, als gemeenschapswezen, door invloed van buiten geworden is; de zedelijke mensch is de mensch die door zelfverloochening zich zelven, als gemeenschapswezen, verwezenlijkt. De moreele is en blijft egoïst, brengt het hoogstens tot zelfbedwang, maar tot een gedwongen of aangeleerd zelfbedwang, zonder vrije zelfbepaling. In den zedelijken mensch is een nieuw beginsel levend geworden, het beginsel der liefde. Door deze bezield stelt hij zich een ideaal: de volmaaktheid, het volmaakte gemeenschapsleven, en wijdt er zich aan en streeft er naar, met zelfverloochening en door deze tot zelfverwezenlijking. De moreele mensch handelt zonder smart; de zedelijke worstelt met smart tegen de natuurorde, de menschenwereld, het zinnelijk ik.

In dit alles is wederom veel waars; ja, het is schier alles waar, mits — het onderscheid niet te sterk gespannen worde, mits men niet te zeer abstraheere, niet voorbijzie dat in de werkelijkheid het lagere niet voorkomt zonder niet alleen de kiemen van het hoogere in zich om te dragen, maar er ook reeds nu en dan de aanvankelijke werking van te openbaren. Dit veronachtzamende, kwamen de oud-kerkelijken er toe den mensch voor te stellen als „van nature ganschelijk onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad." En een soortgelijke fout is hier begaan. Immers. nooit is de mensch louter het passieve gewrocht van de hem omringende buitenwereld; altijd is hetgeen hij is en wordt de

vrucht der samenwerking van twee factoren: de buitenwereld en zijn eigen aanleg. Ook zoolang de mensch nog slechts een exemplaar schijnt te zijn, schuilt en vormt zich reeds in hem en vertoont zich somtijds reeds de persoonlijkheid. Men beschrijve daarom nooit een lageren vorm van zedelijk leven, als ware die tot mechanische reflex-bewegingen te reduceeren en alzoo genetisch te verklaren, begrijpelijk te maken, in tegenoverstelling met een straks te voorschijn tredend, onverklaarbaar hooger levensbeginsel. Onverklaarbaar is voor ons het leven zelf, in al zijn gestalten; mysterie de drijfkracht der ontwikkeling, in al de phasen der ontwikkeling evenzeer. Kon ik de zucht tot zelfbehoud verklaren, ik zou ook de liefde kunnen verklaren. Dat het oorspronkelijke, het ondoorgrondelijke ons in de laatste meer treft, is geen reden om tusschen haar en het lagere een „gapende klove" te stellen, als begon eerst met haar het mysterie; en evenmin om de oogen te sluiten voor de praeformatie van het hoogere levensbeginsel in het lagere.

Wat mij nu echter, in verband met ons onderwerp, vooral aan deze opmerking gewicht doet hechten, is dit: de Schrijver verbindt het ontstaan van den godsdienst met dat van de zedelijkheid, t. w. van de hoogere, door hem van de moraliteit zoo scherp onderscheidène zedelijkheid. 't Is de boven beschrevene zedelijke mensch, die een smartelijke disharmonie ervaart tusschen zijn streven en de wereld om en in hem, en die, door dit levensraadsel gedrongen, eene hoogere, met zijn zedelijk streven overeenkomende wereldorde postuleert, en zich van deze orde voorstellingen vormt. Maar wat wordt er dan nu van den godsdienst, zooals die zich reeds in de kindsheid van mensch en menschdom, en dus wel zeker ook reeds op een lager zedelijk standpunt geopenbaard heeft en nog openbaart? Het heet dienaangaande, „dat de zedelijke mensch oorspronkelijk slechts de smart gevoelde, door de natuurverschijnselen gewekt, en dat deze zich aan hem voordeed als een zinnelijke nood. Stonden er op, die naar een oplossing van het levensraadsel zochten, dan was de zedelijke smart wel de eigenlijke beweegkracht van hun zoeken, maar zij waren zich hiervan niet bewust en zochten alleen naar een oplossing van de wanverhouding tusschen de natuurorde en den zinnelijken mensch." Mij dunkt, het valt in het oog dat „de zedelijke mensch," namelijk die van den Schrijver, hier wel er in gebracht is, maar zonder in dit verband te

passen. Een „zedelijk" streven, doch waarvan men zich als zoodanig niet bewust is, en dat slechts verlossing zoekt uit zinnelijke nooden — hiermede wordt van dat zoo hoog gestelde „zedelijke" afgenomen, wat er onmogelijk bij weggedacht kan worden. Indien de godsdienst eerst ontstond met de zoo laat en zoo wonderbaar geborene zedelijkheid van den Schrijver, dan moest ook aan de lagere godsdienstvormen het karakter van godsdienst ten eenenmale ontzegd worden. Neen, juist met het oog op den primitieven godsdienst, mag ook de primitieve zedelijkheid niet zoo verlaagd worden als door den Schrijver geschied is. Reeds zoodra het besef van goed en kwaad, van recht en onrecht, de eerbied voor de ouders, het ontzag voor de meerderen, de volks- en vaderlandsliefde, en alzoo tevens een, zij het ook nog zoo aanvankelijk plichtbesef ontwaakt, ontwaakt ook de zedelijkheid en weldra met deze de religie. Waarin dan dat religieuze bestaat? Ik voor mij zou meenen, dat de religie begint te ontstaan, zoodra de plicht het karakter van onschendbaarheid begint te verkrijgen en dientengevolge den indruk geeft van den eisch eener hoogere macht, die als geen andere geëerbiedigd moet worden. Heilig is deze macht aanvankelijk alleen in den zin van geducht, ontzagwekkend; ofschoon innerlijk gevoeld, wordt zij voorgesteld in zinnelijken vorm. Maar al wordt zij zinnelijk voorgesteld en veel minder geliefd dan gevreesd, zij wordt, als eene de conscientie bindende en daarin boven elke andere verhevene, geëerbiedigd en vereerd; en in dit eerbiedigen ligt reeds de kern der religie, zij het ook aanvankelijk in een zeer onoogljken bolster gehuld. Overigens spreekt het van zelf, dat in den aanvang bij voorkeur zinnelijke nooden met die hoogere macht in verband worden gebracht; want het is juist het zinnelijke leed, waarin men (op dit standpunt zeer natuurlijk) de blijken van haar misnoegen meent te zien; terwijl ter anderer zijde juist zij, als de hoogere, die de verschijnselen beheerscht, geroepen schijnt te zijn om de anders onbereikbare zinnelijke wenschen te bevredigen. Met dit al — al wordt ook de gunst en de toorn der godheid zinnelijk voorgesteld, er is ontzag, er is eerbied voor het in werkelijkheid bovenzinnelijke, en daarmeê een begin zoowel van meer dan habitueele zedelijkheid als van vroomheid.

Het komt mij voor, dat èn hier èn in 't gemeen, in verband met den godsdienst, door de Bussy niet genoeg nadruk is gelegd

op den zedelijken eisch in 't geweten zich uitsprekende, [1]) op het plichtbesef. Het gevoel van disharmonie, dat een oplossing van het levensraadsel, dat verlossing uit 's levens smarten en nooden zoekt, moge een voorname factor zijn in de zich ontwikkelende vroomheid, 't is zoomin de eenige als de eerste. Doch dit een en ander komt ons mede nog voor de aandacht bij hetgeen ik in 't midden wensch te brengen over de godsdienstige voorstellingen, waarbij wij te letten hebben zoowel op haren aard en oorsprong als op haren inhoud.

Eerst nog iets over de terminologie. Dat „iets" moet een klacht wezen. Laat de klaarheid en vastheid van het spraakgebruik op het gebied der geestelijke wetenschappen, en niet het minst op dat der wetenschap of wijsbegeerte van den godsdienst, toch reeds zoo veel te wenschen over, het is grootelijks te bejammeren, wanneer men hier de verwarring nog komt vermeerderen. En dit doet de heer d. B. in waarlijk bedroevende mate. Zoo wordt, om iets te noemen, genot met geluk, bovenzinnelijk soms met bovennatuurlijk, het geloof met de blijdschap des geloofs, zonde met bewustheid van zonde vereenzelvigd. Dit laatste geeft aanleiding tot piquante gezegden; maar wie te kwistig is met paradoxen wordt een slecht docent. Zoo wordt ook de klaarheid niet weinig benadeeld, doordien de Schrijver godsdienst en zedelijkheid vereenzelvigt, maar ze dan toch ook weer onderscheidt. En wat is dan godsdienst, onderscheiden van zedelijkheid? Naar het heet de passieve zijde van het hooger, geestelijk leven. Niet duidelijk, en ten eenenmale afwijkend van het spraakgebruik. 't Schijnt, dat godsdienst alzoo hetzelfde is als geloof; want ook dit heet iets passiefs, t. w. de weldadige aandoening, die de godsdienstige voorstellingen bij ons wekken. Hoe de term „godsdienstig" in deze laatste combinatie, wederom anders dan elders, geïnterpreteerd wordt, bleek reeds uit het boven (bl. 209) door ons aangehaalde. Maar nu, wat ik zooeven vermeldde: geloof — iets passiefs?

---

[1]) De Schrijver vermeldt, dat ik het geweten zou beschreven hebben als *een wetgever* of *een wet* in ons binnenste. Onjuist! Al zou ik, in hetgeen ik vroeger over dit onderwerp schreef, thans veel te verbeteren hebben, deze fout beging ik niet. Ik beschreef het geweten als het bewustzijn van de wet onzes levens.

geloof — een weldadige aandoening? Zeker, het geloof gaat hiermede gepaard. Maar geloof, in den oorspronkelijken en op dit gebied gebruikelijken zin van het woord, is toch iets anders en meer. Geloof is vertrouwen, en daarom, naar de theoretische zijde: overtuiging, en naar de practische: overgave. Waarom die natuurlijke en gewettigde beteekenis ter zijde gesteld? Zulk een geweld doen aan het spraakgebruik straft zichzelf; het benevelt. Zonder dit in elke bijzonderheid te willen aanwijzen, mocht ik het toch niet onopgemerkt laten, dewijl het inderdaad een kapitaal gebrek is in dit verdienstelijke werk.

Keeren wij nu terug tot ons onderwerp. De godsdienstige voorstellingen zijn, volgens d. B., de beelden, de vertolking van die hoogere, met ons zedelijk leven harmoniëerende wereldorde, die het postulaat is van den zedelijken mensch. 't Is de hoofdgedachte van het boek, die, zooals ik reeds zeide, mijne instemming heeft. Evenwel, tegen de wijze waarop zij ontwikkeld wordt heb ik eenige bezwaren.

Zooals gezegd: de eenheid, de gemeenschappelijke stam der godsdienstige voorstellingen is een postulaat van ons zedelijk streven en de inhoud van dit postulaat is de omschreven hoogere wereldorde. Een postulaat, een wereldorde — hiermede bewegen wij ons buiten twijfel op het gebied van het d e n k e n. Wel is waar, met een postulaat bedoelen wij een stelling, waartoe men niet door zuiver logische gevolgtrekking uit waargenomen feiten komen kan, maar alleen door eerst eenigerlei gemoedservaring op bepaalde, niet wetenschappelijk bewijsbare wijze te qualificeeren; maar het is toch het denken, dat krachtens voorhanden motieven qualificeert en voorts op grond van het alzoo gequalificeerde postuleert. En dan: orde, een wereldorde — ziedaar een begrip, een denkbeeld, waartoe geen schepsel buiten het denken komen kan. Toch wil d. B. den godsdienst en de godsdienstige voorstellingen buiten het denken om tot stand laten komen. Reeds in de Inleiding, en nog meermalen elders, wordt het denken, in betrekking tot den godsdienst, niet zonder zekere minachting *abgefertigt*. Immers, naar hier beweerd wordt, is God, niet alleen geen voorwerp van onze „wetenschap" — hetgeen gaaf toegestemd zij — maar ook „geen object van ons denken." „Immanentie, transscendentie, pantheïsme, deïsme, theïsme zijn" — de schrijver zegt: „voor onze wetenschap", doch blijkens het verband wordt hier niet alleen de eigenlijk gezegde weten-

schap bedoeld, maar zijn de genoemde theorieën ook voor het wijsgeerig denken — „niets dan woorden." Het bovenzinnelijke is niet alleen „het ondoorgrondelijke" (wat met even veel recht van het zinnelijke als object van het denken gezegd kan worden), maar is ook „als buiten het gebied onzer ervaring gelegen, niet onder het bereik van ons denken." In verband hiermede heet het dan ook later „dat het geloof zich boven het denken moet verheffen; dat de geloofsvoorstellingen noch redelijk, noch onredelijk zijn; dat zij geen bouwstoffen kunnen zijn voor een wijsgeerig stelsel," enz.

Het komt mij voor dat hier spraak- of begripsverwarring heerscht. Vooreerst mag het gebied van het denken niet in dier voege beperkt worden. Men onderscheide tusschen weten en gelooven, maar niet alzoo alsof het geloof buiten het denken zou omgaan. Zonder het denken komt niet een enkele gedachte, laat staan een enkele geloofsovertuiging tot stand. Dat het denken reeds begint, zoodra de onwillekeurige associatie van voorstellingen plaats maakt voor een met bewustheid scheiden en verbinden, is, meen ik, algemeen erkend. Men spreke dus niet van een zedelijk streven, dat, nog vóór het denken, een hoogere wereldorde postuleeren zou. Wel is waar, het wijsgeerig denken, dat de daad des geloofs als een „postuleeren" en hetgeen het geloof vaststelt als een „postulaat" beschrijft, dit komt eerst achterna; ja, maar omdat dit wijsgeerig denken een denken is over het denken, hetwelk dus een voorafgaand denken niet buitensluit, maar veeleer onderstelt. Wat in de zich vormende geloofsverzekerdheid het denken op gang brengt en waarmede dit opereert, is eene andere vraag, waarover straks.

Verder: wat ligt binnen het bereik van ons denken? Volgens d. B. al reeds niet: het bovenzinnelijke. Ik voor mij zou meenen, dat het bovenzinnelijke het eigenlijke gebied van het denken is, wel te verstaan, het bovenzinnelijke naar de eigene beteekenis van het woord, t. w. al wat boven de zinnelijke waarneming gaat. De dingen denkend opvatten is immers niet anders dan het zinnelijke bovenzinnelijk vertolken, zoodat men zich de dingen voorstelt in àl die relatiën en met al die qualificatiën, die niet anders uitdrukken dan de wijze waarop zij zich afspiegelen in ons verstand, waarop ons verstand ze verbindt, beoordeelt en rangschikt. Doch wij hebben ons hierin thans niet dieper te begeven. Voor den Schrijver schijnt het bovenzinnelijke nagenoeg hetzelfde

te beteekenen als het oneindige; een vereenzelviging die, ofschoon meermalen voorkomende, toch af te keuren en slechts hieruit te verklaren is, dat wij, van een bovenzinnelijke wereldorde gewagende, en dus één bovenzinnelijken grond en samenhang van alle verschijnselen aannemende, dezen niet anders dan oneindig kunnen denken.

En dit oneindige nu, ligt dit buiten het bereik — niet, dit spreekt van zelf, van iedere concreete voorstelling, maar in 't gemeen van ons denken? De Schrijver zegt: „ja! want het ligt buiten het gebied onzer ervaring." Doch ziedaar wederom, immers zonder nadere omschrijving, een dubbelzinnige uitdrukking. Wat wordt bedoeld: de ervaring in engeren zin, zooals de empirische wetenschap haar uitsluitend ten grondslag wil nemen? of in ruimeren zin, zoodat ook het gemoedsleven met al zijn eigenaardige functiën er deel en stem in heeft? Indien wij van onze ervaring in den laatsten zin gewagen, levert zij ook dan niets op dat wij terecht met de woorden „oneindig" en „volstrekt" vertolken? Drukken deze woorden geen gedachten uit, ja, gedachten, die onze schrijver zelf blijkt niet te kunnen ontberen? Indien wel, waarom dan al denkende het denken genegeerd?

Nog eens, het komt mij voor, dat al deze bevreemdende, mij althans bij dezen auteur bevreemdende beweringen, te wijten zijn aan een begrips- of spraakverwarring, die toch te bedenkelijker wordt, waar men alzoo den schijn op zich laadt van slechts eenzijdigheid tegenover eenzijdigheid te plaatsen. Vooral wie het intellectualisme bestrijdt (wat ik met den Schrijver wensch te doen) mag niet, door kwaad te spreken van het intellect, zijn eigen intellect in verdenking brengen. Zie ik wel, dan is de ware meening van den Schrijver deze, dat noch de eigenlijk gezegde wetenschap, noch een denken, dat, hetzij alleen met de gegevens dier wetenschap, hetzij slechts met zijn eigen abstractiën opereeren wil, ooit het godsdienstig geloof teweegbrengen of de waarheid van hetgeen dit geloof stelt bewijzen kan; dat integendeel het godsdienstig geloof een eigenaardige verzekerdheid is, die uit en met het zedelijke leven geboren, altijd aan de ontwikkeling van dit leven evenredig blijft. Dit zij ten volle toegestemd. Men zie nu echter niet voorbij, dat de bedoelde verzekerdheid zedelijk zelfbewustzijn onderstelt, hetwelk niet zonder het denken tot stand komt, en evenmin, dat, waar zij aanwezig is, het denken er zich ook rekenschap van geven en haar in dier

voege rechtvaardigen kan. Trouwens, geheel het boek van d. B. is niet anders dan een poging om dat te doen. Een zeer te waardeeren poging. Ik meen intusschen, dat wij, bij nauwkeuriger analyse van het godsdienstig geloof, tot eenigzins gewijzigde en juister voorstelling komen van hetgeen de Auteur ons beschrijft, eensdeels als het postulaat van den zedelijken mensch, anderdeels als de beelden of voorstellingen, die den inhoud van dit postulaat vertolken. Laat mij trachten dit in enkele trekken aan te geven.

Ieder ernstig zedelijk streven, ieder van harte gehoorzamen aan den als verplichtend erkenden zedelijken eisch impliceert een vertrouwen, een vertrouwend huldigen zoowel van het gezag van dien eisch als van den zegen aan de overeenstemming met hetgeen hij vordert verbonden. En wordt de gehoorzaamheid, althans in beginsel, naar keus en toeleg, onbepaalde gehoorzaamheid, onbepaalde toewijding, dan impliceert zij ook een vertrouwend erkennen, zoowel van het volstrekte recht als van de oneindige waarde van het goede. Dat zonder dit vertrouwen onverdeelde toewijding, onvoorwaardelijke gehoorzaamheid onbestaanbaar zijn, behoeft geen betoog, is, naar ik meen, zoo klaar als de dag. Waar dit vertrouwen ontbreekt, is hoogstens bestaanbaar wat d. B. „moraliteit" noemt, een bloot habituëele zedelijkheid, geen principiëele. Ziedaar dan, hoe religie en zedelijkheid in haar wortel één zijn. Zoodra de laatste principiëel wordt, een eerbiedig volgen van den onafwijsbaar heiligen drang in eigen binnenste, doet ook het vertrouwen zich gelden, waarmee men aan dien drang zich onvoorwaardelijk overgeeft. En dit vertrouwen is zoowel de kiem als de kern en kracht van alle echte religie; dit vertrouwen is het godsdienstig geloof.

Immers, wat houdt dit vertrouwen in? Zeker, men kan, en men kan naar waarheid zeggen: in en door dit vertrouwen postuleert de mensch, zoodra hij het denkende vertolkt, een hoogere wereldorde, eene die, hoeveel het ook schijne te weerspreken, in overeenstemming is met zijn zedelijk streven, beantwoordt aan hetgeen dit streven onderstelt en verbeidt. En in één voornaam opzicht is alzoo zeker het rechte getroffen: voor zoover namelijk met die „hoogere wereldorde" al terstond dat allesomvattende en allesbeheerschende is genoemd, waarin alleen het

godsdienstig-zedelijk streven eindigen en rusten kan. Wat een diep ernstige en dus vrome zedelijkheid eerbiedig en vertrouwend huldigt, het is niet een in de lucht zwevend ideaal, maar het oneindig Volmaakte dat er zich in afspiegelt, en wel als de bezieling en wijding van dat wereldverband dat ons draagt, van die natuur wier kinderen wij zijn; het is niet het verheerlijkte menschenbeeld, maar het is de allesverheerlijkende Macht en Trouw, die in het ideaal, dat zij voor ons oprijzen doet, ons het licht doet opgaan, het licht, dat voor ons in vollen nadruk „het licht des levens" is, omdat wij er de uitstraling in erkennen van het eeuwige Licht. Intusschen, het daar gezegde gaf het ons reeds te gevoelen, de uitdrukking „wereldorde" zal niet het woord zijn, waarin het godsdienstig geloof zelf het eerst en bij voorkeur uitspreekt wat het zeker stelt. Daartoe is de uitdrukking te zeer aan een overwegend verstandelijke opvatting ontleend, en vooral — zij schijnt niet alles, zelfs niet het voornaamste weer te geven, wat in de geloofsverzekerdheid besloten ligt. „Orde" als zoodanig is iets formeels en ontleent eerst zijn qualificatie — niet aan hetgeen de orde zelve doet; want een werkzame orde is een onding; orde is niet het werkende, maar het gewerkte, of, nauwkeuriger, de wijze waarop gewerkt wordt. Zij ontleent dus eerst hare qualificatie aan hetgeen in en door de orde verwezenlijkt wordt, aan de kracht of macht, die alzoo ordelijk en ordenende werkt. Op deze lijn hebben wij dan ook te zoeken wat het godsdienstig geloof wekt en het zijn inhoud geeft. Wat het vroom gemoed ervaart en erkent, het is de werking eener Macht, die als de aanbiddelijke wordt gehuldigd, zoowel om het onafwijsbaar gezag waarmede zij — altoos in den zedelijken eisch — zich doet gelden, als om het onvergelijkelijke heil, waartoe zij alzoo roept en leidt. Als een levende macht, ja, als de werking van het Leven bij uitnemendheid, doet zij zich terstond en altijd aan den vrome voor, aangezien zij zich als levenwekkend, en wel leven in den hoogsten zin in hem wekkend, openbaart. Daarom zal hij haar ook karakteriseeren met de trekken aan dit hoogste, geestelijke, zedelijke leven ontleend en haar beschrijven als heilig, wijs, als Liefde; doch altijd — men vergete het niet — altijd alzoo, dat het boven alles verhevene, het volstrekte en oneindige, niet eerst door een latere reflectie aan de genoemde qualificatiën wordt toegevoegd, neen, maar zoodat het er terstond en altijd onafscheidelijk mee ver-

bonden wordt. Waarom? Omdat juist het volstrekt verplichtende van den zedelijken eisch en de oneindige waarde van het zedelijk-goede de Macht, die er zich in te kennen geeft, tot de aanbiddelijke maakt, m. a. w. tot het voorwerp van een onbepaalden eerbied en een onbepaald vertrouwen. Wie dit „onbepaald" wegneemt, neemt de vroomheid zelve weg.

Zijn deze dingen waar, dan vloeit er een en ander uit voort, waarop ik de aandacht wil vestigen.

De heer d. B. herinnert alleszins terecht, dat wij, als wij God „Liefde" noemen, beeldspraak gebruiken, beeldspraak, die wel proportionneel-waarachtige afspiegeling, maar nooit adaequate beschrijving kan zijn van de hoogste wezenlijkheid. 't Schijnt evenwel — ofschoon wellicht tegen des schrijvers bedoeling — als meende hij, dat wij met de uitdrukking „wereldorde" de beeldspraak te boven zouden zijn en eene wel adaequate benaming zouden geven aan de eenheid en den grond aller dingen. Bedoeld of niet, de meening zelve is klaarblijkelijk slechts illusie. „Orde" moge een zeer abstracte voorstelling zijn, zij is toch altijd, zoo goed als elke andere, geabstraheerd uit het concreet-menschelijke. Of ik het allesverbindende en allesbezielende beschrijf als „orde" of als „trouw", als „zelfbeweging" of als „leven", geenerlei abstractie verheft mij boven den altijd eindigen vorm mijner voorstelling; en ik moet vooral niet meenen, dat abstractiën, die op de lijn der overwegend verstandelijke generalisatie liggen, meer en beter dan zulke, die in de eerste plaats aan de gemoedservaring zijn ontleend, geschikt zouden zijn om het onuitsprekelijke weer te geven, dat wij slecht kennen doordien het in ons leeft. Het tegendeel van dien. Trouwens, de heer d. B. zelf toont dit te gevoelen, waar hij de godsdienstige voorstellingen beschrijft. Er is dan echter ook geen reden om deze laatste, als „beelden," zoozeer beneden de voorstelling van een „hoogere, met het zedelijk streven harmoniëerende wereldorde" te stellen, als had in de laatste het onuitsprekelijke zijn volkomen uitdrukking gevonden.

„Het onuitsprekelijke" — juist hierom is het ons te doen; en wel met name op godsdienstig gebied, waar wij uitdrukking willen geven aan hetgeen wij erkennen en vereeren als het Volstrekte en Oneindige. Niets verwondert mij daarom meer dan den heer d. B., in strijd zoowel met de hoofdgedachte van zijn geschrift als met meer dan éóne door hemzelven gegeven schoone

beschrijving van den inhoud des geloofs [1]), toch elders weer dat onmisbare „oneindige" min of meer ter zijde te zien stellen, als was het voor de vroomheid zelve van bijkomstige beteekenis [2]). Hierdoor wordt zijne overigens zeer te waardeeren bestrijding van de zoogenaamde „ethische" modernen niet weinig verzwakt; hierdoor voet gegeven aan hetgeen ik bij de bedoelde zienswijze als een gronddwaling beschouw, de meening namelijk, dat iedere affirmatie van hetgeen boven al het eindige en betrekkelijke gaat, de vrucht zou zijn van een philosophische bespiegeling, waarmee het godsdienstig geloof zich niet heeft in te laten, ja waardoor dit geloof veeleer schade lijdt. Ten eenenmale onjuist. Neen, niet uit het reine denken, maar uit de vrome gemoedservaring zelve heeft de vroomheid haar verzekerd-zijn van hetgeen zij als boven alle beperking en wisseling verheven vereert. Dit voorwerp harer vereering is toch niet het absolute — zonder meer; dit ware een louter logische, zeker niet aanbiddelijke abstractie. Maar, gelijk wij reeds opmerkten, 't is de zedelijke eisch, 't is de drang ten goede, in welks heilig machtbetoon wij het aanbiddelijke ontmoeten, eerbiedigen en vertrouwen. Het volstrekt geldende, het oneindig heerlijke, wij beleven het in ons zelven. Geen van elders haar licht ontleenende wijsgeerige bespiegeling komt het ons eerst aanbieden om ons geloof te schragen; integendeel, alleen de uit het innerlijke leven gegrepen geloofsverzekerdheid stelt het denken in staat om zich tot God te verheffen. Daarom zal dan ook waarlijk niet slechts de wijsgeerig ontwikkelde, maar ook reeds de eenvoudigdste vrome het voorwerp zijner aanbidding als de heilige en eeuwige Almacht erkennen en niet slechts zijn denken, maar zijn geloof en zijn levenskracht aangetast gevoelen, waar men hem die almacht der levende Heiligheid in twijfel wil doen trekken. Wat heeft Israëls profeten tot hun monotheïsme gebracht? Voorwaar, niet de wijsgeerige bespiegeling, hun even vreemd gebleven als de naam waarmede zij het kenmerkende hunner overtuiging heeft gedoopt; maar wel en zooveel te zekerder: de erkenning, de bewustheid, dat alleen de Heilige de aanbiddelijke en alleen de Almachtige de heilige kon zijn, immers die waarlijk Heilige, wiens eischen als volstrekt onschendbaar en onbedrieglijk aanvaard moeten worden.

---

[1]) Zie b. v. bl. 141, 147, 148.

[2]) Zie o. a. bl. 123, 184.

Eene macht nevens andere machten, wel de meest eerbiedwekkende, wellicht ook de machtigste, maar toch tot dusver niet de allesomvattende en allesbeheerschende, aangezien zij nog steeds met haar weerstrevende machten te kampen en te worstelen heeft, zoodat wij hoogstens durven hopen, dat zij, mits wij haar met al ons vermogen ten dienste staan, eens toch zegevieren zal — ziedaar een voorstelling slechts passende bij dat lagere standpunt van zedelijke ontwikkeling, waar de zedelijke verzekerdheid nog te zwak is tegenover den zinnelijken schijn; waar het kwade, in plaats van als een andere getuige van het goede erkend te worden, gelijk de schaduw het is van het licht, integendeel als een zelfstandige macht wordt aangezien, waarvoor het aarzelend geloof terugdeinst. Niet alzoo de dieper wortelende, de meer opgewassen vroomheid, die dat is, juist dewijl zij door sterker zedelijke verzekerdheid wordt gedragen. Al weet zij misschien van het haar bezielend toeverzicht voor het denken niet volkomen rekenschap te geven, zij heeft het en toont het te hebben, het schoonst en het kennelijkst, waar het haar in zwakheid machtig maakt en in allen nood en strijd doet triomfeeren.

Het kan niet nadrukkelijk genoeg gezegd worden: wie, naar hetgeen sommigen thans den eisch der wetenschap gelieven te noemen, ons alleen bij het betrekkelijke wil doen leven en het volstrekte voor ons onbereikbaar verklaren, hij snijdt (al is het gelukkig slechts in theorie) der vroomheid haar hartader en alzoo tevens der zedelijkheid haar levenskracht af. Immers, hij moet noodzakelijk aannemen, dat onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, onbepaalde toewijding, nooit en nergens te rechtvaardigen, maar als bedrieglijke overspanning af te keuren zijn. Hij moet het er voor houden, dat liever te willen sterven dan den zedelijken eisch te verloochenen, een wellicht verschoonlijke, maar toch ziekelijke dwaasheid is. Want wel is hij een dwaas, die voor hetgeen slechts een beperkten duur en een betrekkelijke waarde heeft, alles geeft en alles prijsgeeft wat hij heeft. Goddank! het geloof aan het wezenlijke en eeuwige is te zeer ineengeweven met de diepste vezelen van geheel het menschelijk leven, dan dat het duurzame schade zou kunnen lijden door hetgeen het tijdelijk onderdrukt. Wat wierd er van ons leven, indien het niet gedragen werd door het, ja meesttijds onbewust, maar daarom toch niet ontbrekend vertrouwen op een allesomvattende Trouw,

zonder hetwelk waarheidsliefde een begoocheling, levenslust niet dan bedwelming, en geestdrift een tijdelijke krankzinnigheid zou zijn. Wil iemand hierop zeggen: „men moet die waarheidsliefde, dien levenslust, die geestdrift ook niet zoo diep en ernstig opvatten!" dan heeft hij, met dit zeggen, voor allen die de ethische beginselen willen handhaven, geheel zijne wijze van beschouwen reeds veroordeeld.

Ik behoef wel niet te herinneren, dat ik in al het laatst gezegde het Ethisch Idealisme van den heer de Bussy, en wel juist in zijn meest sprekende trekken, op mijne zijde heb; al is het dat ik hier en daar inconsequentiën meende aan te treffen, die de hoofdgedachte min of meer dreigen te verduisteren. — Mij dunkt, dit „ethisch idealisme" zou wel doen en winst doen, indien het zich verrijkte met eenige dier meer mystieke elementen, die in het mede hierboven genoemde geschrift van den heer Allanson Picton zoo ruimschoots vertegenwoordigd zijn; waarmede ik in het minst niet geloochend wil hebben, dat daarentegen bij dezen auteur het ethisch element weer te weinig op den voorgrond treedt. De titel van zijn boek geeft, met het opschrift: „The Mystery of Matter", slechts den inhoud aan van het eerste Essay, waarin wordt aangetoond, hoe alle physisch onderzoek ten slotte dringt tot metaphysische onderstellingen, immers eindigen moet met de erkenning van een mysterie, van een ondoorzoekelijken achtergrond der verschijnselen. Het tweede Essay, „The Philosophy of Ignorance", wijst aan, hoe dit der wetenschap onbekende toch in geenen deele gelijk staat met het voor ons niet bestaande; wij zijn integendeel zoo zeker, dat het, hoewel onbeschrijfelijk, toch juist als het onbeschrijfelijke bestaat, dat wij het altoos weer onderstellen en vaststellen als het wezen, den grond en de eenheid aller dingen, als het drijvende en bezielende in alle beweging en alle leven. Wel is waar, onze wetenschap bereikt het niet; maar wij hebben in onze menschelijke natuur onmiskenbare praedispositiën, waaraan getrouw te zijn „geloof" heet (het onderwerp van het derde Essay) en krachtens welke wij, buiten andere overtuigingen, in dat ondoorgrondelijke het ééne en oneindige Leven en, met name op zedelijk gebied, de eeuwige Macht erkennen die ons ten goede drijft. Daarop wordt dan in een vierde vertoog (The essential nature of Religion) het wezen van alle ware religie beschreven als: de practische uitdrukking van onze bewuste be-

trekking tot het Oneindige; terwijl ten laatsten de vorm, dien de godsdienst voor ons tegenwoordig standpunt van ontwikkeling behoort aan te nemen, gekenschetst wordt als „Christelijk Pantheïsme."

De laatste uitdrukking is minder bevreemdend, als men weet, dat hetgeen de schrijver Pantheïsme noemt, inderdaad niet verschilt van hetgeen, zoowel elders als ten onzent, meermalen als het echte Theïsme is aanbevolen, in tegenoverstelling met elke Deïstische opvatting. Werkelijk verdient de laatste te nadrukkelijker afgewezen te worden, dewijl zij nog altijd bij velen, ook onder de meer ontwikkelden, een zeer onwettig burgerrecht bleef behouden.

Daar is zoowel in vorm als inhoud van dit geschrift veel waartegen ik bedenking zou hebben. Dit neemt echter niet weg, dat het mijns inziens alleszins de opmerkzaamheid verdient, en wel voornamelijk voor zoover het de aandacht vestigt op die zijde van de religie, die — in onderscheiding van alle ziekelijke mystiekerij — als gezonde mystiek, ook tegenover alle hedendaagsche nuchterheid haar recht heeft en haar recht behouden zal; die, weer in anderen en eigenaardigen vorm, in een Schleiermacher een zoo uitnemenden tolk heeft gevonden, een tolk die nog immer verdient gehoord te worden. Nog eens, het ethisch karakter der vroomheid komt hier vaak veel te weinig aan het licht. Doch ter anderer zijde wordt hier in gewis niet ontijdige herinnering gebracht, hoe ook onze intellectueele, zoowel als onze aesthetische opvatting der dingen tot onderstellingen voert en onderstellingen in zich sluit, in menig opzicht met die der godsdienstige wereldbeschouwing overeenstemmende, en die, zal deze tot alzijdige ontwikkeling komen, niet veronachtzaamd mogen worden.

Een geheel anderen indruk maakt het Duitsche werkje „die Religion des Zweiflers", door den heer Straatman in onze taal overgebracht. Wij stemmen den vertaler gereedelijk toe, dat dit geschrift iets aantrekkelijks heeft door de ongedwongen en meestal onderhoudende wijs, waarop de schrijver weergeeft wat hij blijkbaar zelf waargenomen, gevoeld en in zich verwerkt heeft. Maar tevens vind ik het begrijpelijk, dat de vertaler verklaart „de toekomst voor den godsdienst niet zoo hoopvol in te zien", — indien er namelijk voor den godsdienst niets meer en beters te zeggen valt dan het hier gegevene. Behoudens alle waardeering van menige ware en goede opmerking, moet toch gezegd worden dat

juist op het voorname punt de noodige diepte van opvatting ontbreekt en de bestrijding van den twijfel onbevredigend blijft. Wat baat het of het godsdienstig geloof wordt aanbevolen, wanneer nu eens het „weten" in ieder geval veel meer waard heet te zijn dan het „geloof;" straks dit geloof verdedigd wordt met redenen aan een versletene teleologische bewijsvoering ontleend; en vooral, wanneer ten slotte het ééne noodige, de zedelijkheid, ook zonder het godsdienstig geloof zeer wel bestaanbaar heet te zijn. Indien dit waar is, indien het godsdienstig geloof, in plaats van in ieder echt en ernstig zedelijk streven begrepen te zijn, slechts een van elders ontleende, vrij problematische overtuiging is, die men nog aanhoudt hetzij omdat zij streelend is, hetzij omdat de minder ontwikkelde er kwalijk buiten schijnt te kunnen, dan zeker zijn de dagen van den godsdienst geteld, en wij kunnen hem dan ook zonder tranen ter aarde bestellen. Met onzekere en, wel bezien, onheilige vertroostingen zijn wij niet gediend. Willen wij dan toch nog zekeren godsdienst behouden, wij zullen ons moeten behelpen met onze idealen tot onze goden te proclameeren en deze te vereeren — mits, indien wij wel bij zinnen willen blijven, niet met onbepaald vertrouwen en onbepaalde toewijding, maar altijd met de noodige reserve, immers tot tijd en wijle (wellicht reeds te voorzien!) dat ook zij verzameld zullen worden tot hunne vaderen.

Neen, dit is niet de slotsom waartoe de hier den godsdienst aanbevelende „Twijfelaar" wil komen; maar hij had zich beter rekenschap moeten geven waarom hij dat niet wil, m. a. w. wat dat heilig vertrouwen inhoudt waardoor ieder ernstig zedelijk streven bezield en gedragen wordt. Voorzeker, meer of anders behoeven wij niet dan wat ons in staat stelt om de echt-menschelijke roeping te erkennen en te vervullen. De liefde is het éene noodige. Maar — zeggen wij met den schrijver van het Ethisch Idealisme — „de liefde is godsdienstig." Godsdienst is in den grond der zaak, niets minder, maar ook niets anders dan de zich zelve affirmeerende liefde. De liefde gelooft en hoopt; niet in dezen zin, dat zij op een ongewisse kansrekening zou drijven; neen, haar levensvoorwaarde is de gewisheid, dat hetgeen haar bezielt en drijft het Heilige, het Godlijke is, d. w. z. het niet slechts tijdelijk en betrekkelijk, maar volstrekt geldige en eeuwig heerlijke. Kon zij dit in twijfel trekken, zij zou zich zelve prijs geven. Zoo zeker zij is van zichzelve, zoo zeker is zij van de

almachtige Trouw die haar draagt, zoo zeker dat het volmaakt goede en het volmaakte goed, waarnaar zij zich uitstrekt en waarvan zij een voorgevoel erlangt, geen droombeeld is, maar de wezenlijkheid zelve, het licht waarin alles licht wordt.

En de schaduwen van al het onvolmaakte — en de nevelen der zonde dan —? Ik reken het tot de leemten in het boek van den heer de Bussy, dat hetgeen hij over de zonde schrijft, zoowel aan juistheid als aan volledigheid veel te wenschen overlaat. Dit punt had te meer een opzettelijke en zorgvuldige behandeling verdiend, nu in onze dagen zoovelen, ter wille van al het eindige dat ons drukt, het bewustzijn van het oneindige voor bedrieglijk willen verklaren. Wij zouden al terstond willen vragen: waarom d r u k t het eindige ons dan toch? Doch in stede van hierop een antwoord te ontvangen, hoort men slechts beweren, alsof dit van zelf sprak, nu eens, dat al het onvolmaakte waarmee onze ervaring te kampen heeft, het geloof aan het volmaakte buitensluit, dan weer, dat het geloof aan het volmaakte ons ongeschikt zou maken om al het onvolmaakte te bestrijden. Ik wil thans over deze dingen niet uitweiden. Bevreemdend mag het zeker heeten, dat, terwijl de genoemde beweringen aan de ééne zijde t e g e n den godsdienst worden aangevoerd, men er ter anderer zijde mee bedoelt dien te zuiveren en te versterken. Goede bedoelingen behooren gewaardeerd te worden; dat intusschen deze zuiveringsmethode door eerstgenoemden als een hulpbetooning wordt begroet, bevreemdt mij niet.

December 1875. PH. R. HUGENHOLTZ.

BOEKBEOORDEELING.

Johannes Wtenbogaert en zijn tijd, door Dr. W. C. ROGGE. Eerste deel (vóór het Bestand) 1874. Tweede deel (het twaalfjarig Bestand) 1875. Amsterdam, Y. Rogge.

Lang reeds — vooral wat het eerste deel betreft, — heeft dit werk op eene aankondiging in ons Tijdschrift gewacht. Is het wonder? Er zijn boeken, waarvan men bij een betrekkelijk vluchtige kennismaking den inhoud kan overzien en de waarde kan beoordeelen, wier behandeling men daarom ook niet behoeft uit te stellen, tot men gelegenen tijd zal bekomen hebben. Maar onder die soort behoort het werk van Dr. Rogge niet. Het ontleent zijne waarde vooral aan de zorgvuldige uiteenzetting van bijzonderheden en aan de studie, waarmede de algemeene opvatting uit al de bijzondere feiten is afgeleid en weder op deze is toegepast. Zulk een werk leest men aandachtig van woord tot woord of men leest het niet. Maar om het goed te lezen heeft men tijd noodig en vooral de gelegenheid om zich onafgebroken met het onderwerp te kunnen bezighouden. Op zulk een gelegenheid heb ik moeten wachten, maar zoodra ik die vond, heb ik ze ook aangegrepen en de 912 bladzijden van de beide deelen met aandacht en met onverzwakte belangstelling doorlezen.

Het is mij een aangename taak aan de lezers van ons Tijdschrift iets mede te deelen van den indruk, dien de lectuur van dit werk bij mij heeft achtergelaten. Vooral omdat ik daardoor gelegenheid vind, hulde te brengen aan den schrijver, die, naar het mij voorkomt, met dit boek zich zelf een monument heeft gesticht, dat zijn naam met eere zal doen blijven voortleven onder onze vaderlandsche geschiedschrijvers. Reeds lang kenden wij hem als geleerde specialiteit voor de voorgeschiedenis en de

eerste periode van het remonstrantisme in Nederland. Zijn „Caspar Janszoon Coolhaes" dagteekent al van 1856. Daarna gaf hij van tijd tot tijd verschillende opstellen over bijzonderheden uit dat belangrijk tijdperk. Zijn arbeid aan de remonstrantsche boekerijen van Amsterdam en Rotterdam maakte hem, zooals mogelijk niemand anders, vertrouwd met de literatuur over dat onderwerp. In 1868 begon de uitgave van de „Brieven en onuitgegeven stukken van Johannes Wtenbogaert" in de werken, uitgegeven door het Historisch Genootschap, gevestigd te Utrecht, nieuwe reeks N°. 11, waarvan vijf deelen of eigenlijk drie deelen in vijf banden verschenen zijn. In dit laatste werk waren de bouwstoffen bijeengebracht, die slechts op een kunstvaardige hand wachtten om tot een schoon geheel te worden saamgevoegd. Zou de uitgever die uitlokkende taak aan anderen overlaten? Wie was meer bevoegd om haar op zich te nemen dan hij zelf, die reeds een twintigtal jaren het tijdperk van Wtenbogaert en nu laatstelijk den persoon van Wtenbogaert tot middelpunt zijner studiën had gekozen? Hoeveel had hij daardoor voor op een ander, die mogelijk van de door hem verzamelde materialen zou willen gebruik maken! Dan eerst zijn wij toch eigenlijk in staat een of ander tijdperk juist te teekenen, als wij niet alleen veel daarover hebben gelezen, maar als wij, door de studie van de oorspronkelijke documenten, het karakter van dien tijd als het ware hebben leeren gevoelen en de daarin optredende personen weer voor onze verbeelding hebben doen leven. Welk een geheel eenige aanleiding had Dr. Rogge daartoe gehad door zijn werk aan die overrijke Amsterdamsche verzameling van pamfletten, die alle een voor een door zijne hand zijn gegaan, en daarna door al de moeite die hij aan de autographa van Wtenbogaerts brieven heeft ten koste gelegd. Hoeveel baat hij daarvan heeft gehad, blijkt nu uit die tallooze kleinigheden, zoowel op anderen als op Wtenbogaert betrekking hebbende, waarvan zijn werk overvloeit, en die zooveel afdoen voor de juiste opvatting der gebeurtenissen en voor de karakteristiek van de op dit tooneel optredende personen. Zou het niet een onherstelbare schade voor onze literatuur zijn geweest, als iemand, die zoo was doorgedrongen in al de bijzonderheden van dit tijdperk, zich door den omvang van het werk had laten afschrikken van het schrijven eener geschiedenis, waarin al dat vele tot één schoon geheel verbonden werd. Wij zijn onzen vriend hartelijken dank verschuldigd, dat hij die taak heeft

aanvaard, en wij waardeeren den rusteloozen ijver, waarmede hij nu reeds het grootst gedeelte daarvan heeft volbracht, te meer, omdat wij weten hoe weinig tijd zijn drukke werkkring hem voor zulken arbeid overlaat, en hoe smartelijk hij daarin door hevige en langdurige ongesteldheid is gestoord. Het moet voor hem een ware voldoening zijn, die twee zware boekdeelen voltooid te zien en de gunstige beoordeeling te vernemen, die zijn werk allerwege gevonden heeft.

Met dat gunstig oordeel vereenig ik mij volkomen. De „Wtenbogaert" is, in mijn oog, een boek, dat door rijkdom van inhoud en degelijkheid van bewerking achting afdwingt. Het is geschreven op eenvoudige en toch boeiende wijze. Het verraadt overal het streven van den schrijver, om, bij onverholen voorliefde voor de remonstranten, hunne fouten niet te bemantelen en ook aan hunne tegenpartij recht te laten wedervaren.

Het bewijs voor deze uitspraken te geven, acht ik onnoodig. Ik vertrouw dat ieder, die het boek leest, zal erkennen, dat ik niets te veel heb gezegd.

Wat ik nu verder over dit werk in het midden wensch te brengen, moge niet beschouwd worden, alsof het moest dienen om ook maar eenigszins de waarde van dit oordeel te verminderen. Mijne bedoeling daarmede is alleen enkele vragen en bedenkingen, die onder het lezen bij mij opkwamen, aan de overweging van den schrijver aan te bevelen. Te meer wil ik de gelegenheid, die ik daarvoor hier vind, gebruiken, omdat het derde deel nog in den loop van dit jaar moet verschijnen, en de schrijver dan, indien hij het goed vond, nog op enkele wenschen of bezwaren zijner beoordeelaars zou kunnen acht slaan.

Waarschijnlijk zal het wel in zijn plan liggen, aan dat laatste deel een volledig register van personen en zaken over de drie deelen toe te voegen. Bij een werk, waarin zoo veel en velerlei behandeld wordt, is zulk een register een onmisbaar vereischte. Men wil toch zulk een boek niet alleen eenmaal goed lezen, maar het ook voortdurend raadplegen voor bijzondere punten die daarin behandeld worden. Daarvoor wordt het eerst bruikbaar, wanneer het van een goed alphabetisch register is voorzien.

Een andere wensch is, dat de schrijver nog in het laatste deel geve wat noode in het eerste gemist wordt, een beschrijving der bronnen. Natuurlijk moet dit cum grano salis worden opgevat. Een optelling der bronnen voor de geschiedenis van het geheele

tijdperk is niet noodig. Maar zeer gewenscht zou het geweest zijn, als de lezer aan den aanvang de noodige inlichtingen had gevonden over die geschriften, die dienen om Wtenbogaert zelf te leeren kennen. Het eerst zouden daarvoor in aanmerking komen het „Leven" en de „Brieven", waarnaar telkens verwezen wordt, maar daaraan zou zich nog veel kunnen aansluiten, dat als bron voor de biographie bijzondere waarde heeft. Wel is waar, de meeste geschriften van Wtenbogaert nemen in de levensbeschrijving de plaats in, waarop zij door den tijd van hun ontstaan behooren gesteld te worden, en zoo zal ook zeker in het derde deel van het „Leven" gewag worden gemaakt. Maar het verband waarin zij daar voorkomen, maakt dat zij dan uitsluitend als bestanddeelen niet als bronnen voor het verhaal kunnen worden beschouwd, en dat dus ook die bijzonderheden, die men juist ten opzichte van de bronnen verlangt te vernemen, niet of nauwlijks kunnen worden vermeld.

Het tot nu toe genoemde kan men als bijkomstig beschouwen. Het zou voor het gebruik van het werk van eenigen dienst kunnen zijn, tot de waarde van het geschrift doet het niet af. Ik zou thans in alle bescheidenheid een schrede verder willen gaan en eenige opmerkingen over den inhoud van het werk willen mededeelen.

In de eerste plaats iets, wat ik slechts aarzelend uitspreek. Is de bewerking van het onderwerp niet te omslachtig? Ik werp die vraag met eenige aarzeling op, omdat ik moet erkennen, dat ik op de wedervraag: hoe zou het dan moeten geweest zijn? niet dadelijk het antwoord gereed zou hebben. Maar toch, telkens trof het mij onder het lezen, hoe de eenheid in het beeld van den held gedurig verbroken werd door de beschrijving der tijdsomstandigheden. Nu is het waar, dat de auteur hier bijzondere moeielijkheden had te overwinnen. Het kerkelijk en het staatkundig leven zijn in dezen tijd zoo in elkander verwikkeld, dat het één onmogelijk afgescheiden van het ander kan worden beschreven. Zou dat bezwaar zich reeds bij elke biographie uit dat tijdperk doen gevoelen, het verkrijgt een geheel eenig gewicht bij een levensbeschrijving van Wtenbogaert. Want het grenst aan het ongeloofelijke, hoe hij in alle gebeurtenissen van zijn leeftijd, tot zelfs in al de krijgsbedrijven van Maurits betrokken is geweest. Van hem kan men niet spreken, zonder aanstonds allerlei andere personen mede op het tooneel te moeten roepen

en zich midden in de kerkelijke en staatkundige beweging van die dagen te verplaatsen. Met het grootste recht kan Dr. Rogge zich daarop beroepen, als wij hem mochten vragen, of hij onze aandacht niet meer uitsluitend bij Wtenbogaert had kunnen bepalen. Toch zou ik wagen in bedenking te geven, of het niet in het belang van zijn boek zou geweest zijn, als hij gestrenger alles had afgesneden, wat niet volstrekt als achtergrond voor het door hem geteekende beeld moest dienen. Er zijn toch inderdaad gedeelten, waarvoor een paar woorden, des noods met verwijzing naar andere geschriften, in een biographie van Wtenbogaert voldoende zouden geweest zijn en welker uitvoerige behandeling nu den gang der levensbeschrijving verstoort. Het 7de Hoofdstuk van Deel I, om een voorbeeld te noemen, is gedeeltelijk gewijd aan de stichting en eerste geschiedenis van het Staten-College te Leiden. Wtenbogaert wordt daarmede alleen in verband gebracht door het zeker niet onwaarschijnlijk, maar toch door niets bewezen vermoeden, dat Oldenbarnevelt hem over de ordonnantie zal geraadpleegd hebben (bl. 128). Waarom niet alleen dat vermoeden vermeld en de geschiedenis van het Staten-College als bekend ondersteld? Onmiddellijk daarop volgt (bl, 132—136) een aanwijzing, hoe de Staten steeds bereid waren om ondersteuning te verleenen aan hetgeen als het belang der godsdienst werd beschouwd. De voorbeelden daarvoor bijgebracht bevatten wezenlijk belangrijke bijdragen voor de kennis der toenmalige verhoudingen, maar des te meer is er gevaar, dat zij onze aandacht afleiden van Wtenbogaert, op wien zij volstrekt geen betrekking hebben. Zoo zouden er een aantal voorbeelden uit beide deelen te noemen zijn. Laat het geen ondankbaarheid heeten, als men den overmilden gastheer voor zijn onthaal dankt met de verklaring, dat men den kostbaren hoofdschotel nog meer zou gewaardeerd hebben, als het tafelgenot niet verdeeld was geweest over zulk een overvloed van gerechten. Er is niets in dit gansche werk, wat niet belangrijk genoeg is om bestudeerd en beschreven te worden, maar v o o r d i t b o e k was het hoogste belang, dat de persoon van Johannes Wtenbogaert scherp zou uitkomen in al de verschillende betrekkingen, waarin hij werkzaam is geweest. Al had de schrijver dit doel geen oogenblik uit het oog verloren, ook dan nog zou hij verlegen hebben kunnen worden met al de bijzonderheden uit dien tijd, die hij bij de teekening van zijn beeld niet kon voorbijgaan. Reden te meer, om alles

af te snijden, wat ook maar eenigszins kon gemist worden, opdat bij de beschrijving van Wtenbogaert en zijn tijd, Wtenbogaert niet onder zijn tijd begraven zou worden.

Heeft de schrijver mogelijk zelf dit bezwaar gevoeld en daarom aan zijn werk dien titel: „W t e n b o g a e r t e n z ij n t ij d" gegeven? Dan moeten wij berusten in den regel, dat de vlag de lading dekt. Alleen zou het dan nog vergund zijn te vragen: is het een vlag, die wij naar krijgsrecht moeten eerbiedigen? Te meer is er aanleiding tot die vraag, omdat in lateren tijd menige lading onder zulke vlag bij ons werd ingevoerd. Telkens ontvangen wij biographieën met het: e n z ij n t ij d achter den naam van den held. Wanneer dit alleen moet aanduiden, dat men den man, wiens leven beschreven zal worden, niet wil losrukken uit den tijd, de omgeving, den werkkring, waartoe hij behoorde, dan is het vrij overtollig. Maar als het dienen moet, om de geschiedenis van een of ander tijdperk vast te knoopen aan den naam van iemand, die daarin mede een rol heeft gespeeld, dan hangt de juistheid en het recht van dien titel af van de beteekenis, die deze persoon voor zijn tijd heeft gehad. Was hij het middelpunt van den kring, waarin hij zich bewoog, ging de verstandelijke of zedelijke of staatkundige beweging van zijn tijd uit van hem, meer dan van iemand anders, heeft hij den stempel van zijn geest gedrukt op zijn tijdperk, dan is daardoor die titel volkomen gewettigd. Maar was hij, welk een bedrijvig aandeel hij ook genomen heeft aan hetgeen er in zijn tijd voorviel, toch maar een der medespelers op het tooneel, een die meer de beweging volgde dan beheerschte, dan geeft die titel en de daarin uitgedrukte opvatting van de geschiedenis aanleiding tot een minder gelukkige bewerking van het onderwerp. Dan toch komt de biograaf onwillekeurig tot een samenvoeging van hetgeen niet noodwendig bijeen behoort. In de werkelijkheid liepen de draden samen in een ander punt, dan dat hetwelk hij tot middelpunt van zijne geschiedenis van den tijd heeft gekozen, en het gevolg is, dat het beeld van den persoon, wiens leven geschetst wordt, telkens verdwijnt achter allerlei, dat niet door hem of met hem, maar naast hem is geschied.

Is dat ook hier het geval? Het komt mij voor, dat althans iets daarvan van deze levensbeschrijving van Wtenbogaert zou kunnen worden beweerd. Zeker was hij meer dan een van zijne tijdgenooten betrokken in al wat er op kerkelijk en staatkundig

terrein voorviel. Zijn persoonlijkheid, zijn veelzijdige talenten, zijn beminnelijk karakter, zijn tact voor omgang en zaken, maakten hem bij uitnemendheid geschikt om in alle mogelijke betrekkingen dienst te doen en met allerlei soort van menschen te verkeeren. Daarbij kwam zijne betrekking tot de kerk, tot Maurits en tot Oldenbarnevelt, waardoor hij op de hoogte was van al wat er in elke der drie partijgroepen beraamd of gedaan werd, telkens van verschillende zijden geraadpleegd en bij voorkeur als tusschenpersoon gebruikt werd. Zoo kan men zeggen, dat zich in zijn leven in bonte afwisseling afspiegelt al wat zijn tijd in beweging heeft gebracht en in spanning heeft gehouden. Maar is daarmede de bewerking van zijne biographie uit het oogpunt van „Wtenbogaert en zijn tijd" gerechtvaardigd? Is het „zijn tijd" in dien zin, dat die tijd naar hem zou kunnen genoemd worden, of slechts in de meer beperkte beteekenis, dat hij een bedrijvig aandeel heeft genomen aan den strijd van die dagen? Ik zou niet gaarne iets zeggen, dat kon gelijken op een miskenning van zijne waarlijk groote verdiensten, maar toch komt het mij voor, dat het karakter, waarin hij op het tooneel optreedt, meer is dat van *grande utilité* dan van een aan wien de hoofdrol, of althans eene der hoofdrollen is ten deel gevallen. Overal een persoon van gewicht is hij nergens de man, in wien zich het leven en streven eener partij of richting concentreert. Dat is geen blaam op zijn karakter. Integendeel. In een tijd van zulke scherpe tegenstellingen, van zulk een onverdraagzame partijdrift, zijn het niet altijd de meest beteekenende personen wier karakter den meesten eerbied afdwingt. Zoo ook kunnen het wezenlijke deugden in Wtenbogaert geweest zijn, die hem voor de taak van leader in zijn tijd minder geschikt hebben gemaakt. Maar, al is dit zoo, dan blijft toch het feit, dat hij eigenlijk geen leidsman der beweging is geweest, en dat men dus ook niet van „Wtenbogaert en zijn tijd" kan spreken in den zin waarin men bijv. zou kunnen zeggen: Oldenbarnevelt en zijn tijd.

Wat was Wtenbogaert? Dr. Rogge heeft in deze twee deelen al de verspreide trekken, waaruit het karakterbeeld van den man zou kunnen worden samengesteld, nog niet tot een geheel verbonden. Mogelijk bleef dat voor het derde deel bewaard. Wij zouden gaarne van hem vernemen, welken algemeenen indruk hij ontvangen heeft van die persoonlijkheid, met welke hij zoo lang en zoo vertrouwelijk heeft verkeerd. Het is niet anders te wachten,

of die indruk zou hoogst gunstig zijn. Wel toont onze schrijver niet blind te zijn voor de zwakheden van zijn held, maar de doorgaande wijze, waarop hij over hem spreekt, getuigt toch van hooge ingenomenheid. En waarlijk, daartoe is wel reden. Hoe schoon steekt deze milde, verdraagzame natuur af bij de zeloten, die hem het leven zuur maken, hoe waardig is zijn houding te midden van al de hoog geplaatsten onder wie hij de zware taak van evangeliedienaar heeft te volbrengen, hoe onvermoeid wijdt hij zich aan het belang van kerk en land, hoe zuiver blijft zijn naam van al die leelijke ondeugden in de toenmalige samenleving zoo algemeen, hoewel bekwaamheid en talent spreidt hij ten toon in al de hachelijke bemoeiingen die hem worden toevertrouwd!

Hoe komt het, vraagt men onwillekeurig, dat iemand van zooveel verdiensten, niet nog veel meer een man van beteekenis is geworden, dat men den tijd waarin hij leefde, niet in den vollen zin van het woord, *zijn tijd* mag noemen?

Er zijn menschen, die door de natuur bijzonder rijk begiftigd en om hun zedelijken ernst met algemeene welverdiende achting omringd, als het ware aangewezen zijn om onder hunne tijdgenooten een eerste plaats in te nemen en op den loop der zaken een beslissenden invloed uit te oefenen, maar die verzwakt, verlamd worden door iets in hen, dat hen verhindert te worden en te volbrengen wat men van hen verwachten zou. Het zijn die conciliante naturen, die zich zelven geweld moeten aandoen, om cordaat partij te kiezen en zich daarmede aan tegenspraak en bestrijding bloot te stellen. Verwend aan de algemeene hulde kunnen zij niet licht scheiden van de goedkeuring *van allen*, huiveren zij iemand van zich af te stooten, en schrikken zij terug voor de hardheden van den strijd. Hebben zij het geluk, dat hun leeftijd valt in een periode van zachte gelijkmatige ontwikkeling, dan levert die eigenaardigheid voor hen zelven niets dan genot en voordeel op, want zij worden als het ware op de handen hunner tijdgenooten door het leven gedragen. Maar plaatst het noodlot hen in een tijdperk van harden strijd, waarin men partij moet kiezen en zich moedig op de bres moet wagen om slagen te geven en slagen te ontvangen, dan blijven zij wel altijd achtenswaardige figuren, maar zij zijn voor hun tijd niet, wat men om hun talenten en hun goede bedoelingen van hen verwacht zou hebben.

Was het zoo niet eenigszins met Wtenbogaert? In zijne autobiographie licht hij eens den sluier op van de motieven, die hem in een gewichtigen tweestrijd bewogen hebben toe te geven, waar zijn verstand hem drong te weigeren. Het was toen Maurits hem aan zich wilde verbinden als hofprediker. Eerst telt hij alles op, wat hem het aannemen van die betrekking onraadzaam scheen te maken. Daarna gaat hij voort: „Ware ik bij mijne weigering gebleven, ik zou mogelijk beter hebben gedaan; maar de eerbied voor Z.Ex. en mijne aangeborene faciliteit en buigzaamheid, het zeggen van vrienden en wijze lieden, dat prinsen geen refuus willen lijden, en dat ik op deze wijze aan het land en de kerk groote diensten kon bewijzen, daarbij gevoegd eenige menschelijke consideratiën, die zich gaarne meer of minder in zulke deliberatiën mengen (want ik ben ook een mensch) deden mij allengs overhellen om, zoo al niet geheel, dan toch ten deele toe te geven (II 161). De openheid van deze bekentenis zou elke minder welwillende critiek ontwapenen. Ons is het niet om critiek op dit besluit te doen, maar om een zuivere opvatting van zijne persoonlijkheid, en dan geeft hij ons hier zelf een woord aan de hand, dat, naar het mij voorkomt, zijn karakter uitnemend teekent. „Mijne aangeborene faciliteit en buigzaamheid." Vinden wij daarvan niet overal de sporen in zijn leven? In het latere gedeelte zou hem de strijd, voor hem aan het kloek partij kiezen verbonden, bespaard worden. De gespannen kerkelijke verhoudingen zouden hem van zelf de eenige plaats aanwijzen, waar hij als eerlijk man kon blijven staan, en, tot zijne eer zij het gezegd, toen het eens zoover gekomen was, is hij niet teruggeweken en heeft hij niet geaarzeld zich in den strijd te mengen. Maar in het eerste gedeelte van zijn leven, heeft toen zijne „aangeborene faciliteit en buigzaamheid" hem niet wel verleid om meer toe te geven of zich te laten aanleunen, dan men van iemand met een krachtige overtuiging en een kloek karakter pleegt te verwachten?

Al dadelijk bij zijn eerste debuut in de kerkelijke wereld, toen hij besloten had zich aan de godgeleerdheid te wijden en zich daarvoor weder naar Utrecht had begeven, zien wij hem een keus doen tusschen de parochianen van Duifhuis en de calvinistische consistorialen, die ons in hem bevreemdt. Hij werd bij de laatsten tot voorlezer aangesteld. „Hoewel hij voor de parochianen misschien meer sympathie gevoelde" zegt Dr. Rogge

„sloot hij zich bij de andere partij aan, die hem eene betrekking aanbood" (I 24). Mag het waar zijn „dat hij zich van de kerkelijke toestanden nog te weinig rekenschap had gegeven, om uit volle overtuiging eene keuze te doen," het verschil was hier toch nog al in het oog vallend en hij was toen reeds 23 jaar.

Tijdens zijn verblijf te Genève trad Wtenbogaert met Beza in een vriendschapsbetrekking, die later door briefwisseling werd voortgezet. Beza stierf eerst in 1605. „De grijze hoogleeraar" zegt Dr. Rogge, „heeft niet kunnen vermoeden, hoe Wtenbogaert meer en meer van hem verschilde; doch gedurende zijn leven bestond er voor dezen ook nog geen aanleiding, om zich openlijk in woord en schrift over de quaestieuze punten uit te laten" (I 29). Toch behoorde in 1605 de geheele strijd over het beroep van Arminius naar Leiden reeds sinds twee jaren tot de geschiedenis. Wat zou Beza gezegd hebben, als hij bij die gelegenheid Wtenbogaert aan de synodale gedeputeerden had hooren verklaren: „De kerk is toch waarlijk niet gebonden aan het bijzonder gevoelen van Calvijn"? (I 214).

Uit Genève teruggekeerd wordt Wtenbogaert aanstonds te Utrecht als predikant beroepen en wel bij de consistorialen. Het viel hem moeilijk te weigeren, maar hij kwam daardoor in een pijnlijk conflict tusschen de heerschende kerkleer en zijn dogmatische overtuiging. Hoe hij zich daarin gedroeg, verhaalt hij zelf in zijn „Leven": „Die van het consistorie stonden zeer precies op zekere leerstukken, o. a. van de absolute praedestinatie, met hetgeen daaruit volgt; die van St. Jacob daarentegen leerden op den voet van Melanchthon. Over dit punt vielen wel geene disputen, maar op den kansel merkte men het onderscheid toch wel. Ik had bij mijn beroep reeds aan een of twee predikanten verklaard, dat ik de leer der verwerping niet kon prediken, en verzocht, eer ik geëxamineerd werd, of men dienaangaande wat toegevend wilde zijn. Tot mijne verwondering werd mij over de geheele praedestinatie weinig gevraagd. Ik trachtte daarna in mijne preeken te doen uitkomen, dat ik het geloof als een werk van Gods genade en 's menschen verderf als een gevolg van zijn vrijen wil beschouwde. Nooit verklaarde ik het ontstaan der eerste zonde uit een absoluut decreet Gods. Ik had ook bezwaren tegen het leerstuk van de werking der genade, doch sedert ik gemerkt had, wat ik niet gedacht had vóór ik in dienst trad, dat men zijn

twijfelingen niet vrij mocht uitspreken, volgde ik hierin het algemeen gevoelen. Toch gebruikte ik de termen niet van sommige drijvers, die volhielden, dat het onmogelijk was de genade te wederstaan en dat God evenzeer tot zondigen noodzaakte" (I 39 vg.).

De komst van Leycester te Utrecht beslist over het lot der St. Jacobsgemeente. Zij wordt als zelfstandige gemeente opgeheven, nadat twee van hare drie predikanten het hun voorgelegde accoord en de Nederlandsche confessie hadden geteekend. „Zeker" zegt Dr. Rogge „heeft Wtenbogaert hiertoe niet medegewerkt. Hij wenschte eene verzoening maar niet op hoog gezag en als door geweld. Enkele artikelen (van het accoord) waren hem tegen de borst, en aan den eisch tot onderteekening van de confessie kon hij zijn zegel niet hechten. Maar hij was de jongste; wat vermocht hij tegen den drang der omstandigheden? Later (in zijn „Leven") heeft hij duidelijk genoeg zijn oordeel over het gebeurde uitgesproken" (I 43). Als die beschouwing juist is, hoe is het dan te rechtvaardigen, dat hij toch met zijne drie consistoriale collega's, naast de handteekening der parochianen, zijn hand zoowel onder de artikelen als onder de confessie heeft gezet?

Belangrijk was zeker het aandeel van Wtenbogaert in het ontwerpen van de Staats-Kerkorde van 1591, die tot zooveel moeite aanleiding heeft gegeven. Het oordeel van Dr. Rogge over dit ontwerp is niet gunstig. „Over het geheel" zegt hij „was het een transactie, die ten slotte aan geen van beide partijen voldeed en daarom mislukte. Met geven en nemen slaagt men zelden" (I 64). Wie had aan die transactie, aan dat geven en nemen meer schuld dan Wtenbogaert?

De Goudasche predikant Herberts was door de Leycestersche synode wegens onrechtzinnigheid veroordeeld, maar de magistraat weigert hem af te zetten. De zaak komt bij de Staten, en natuurlijk is het weer Wtenbogaert, aan wien het wordt opgedragen een schikking te maken. Na veel moeite brengt hij Herberts tot een verklaring, waarop de Zuid-Hollandsche Synode niets meer heeft aan te merken. Alleen vraagt deze, dat Herberts nu ook over de hem ten laste gelegde ketterijen een „damnamus" zal uitspreken. Herberts weigert. Waarom? Men zou zeggen: één van beiden, óf hij kon een verklaring afleggen, die de Synodalen bevredigde, maar dan kon hij ook over die ketterijen

het „damnamus" uitspreken, óf hij wist zich niet zuiver van de ketterij, maar dan kon hij ook als eerlijk man geen verklaring geven, die de Synodalen bevredigde. Nu komen de gecommitteerden uit de Staten weer tusschen beiden en houden Herberts de hand boven het hoofd. Nieuwe moeite, ook met den magistraat van Gouda. Wtenbogaert wordt weer aan het werk gezet om, zooals Dr. Rogge het noemt „door al die klippen heen te laveeren". Eindelijk, na zeer heftige discussiën, weet hij een nieuwe verklaring te vinden, die Herberts teekent en waarbij de Synodalen het hoofd nederleggen. Dan houdt Wtenbogaert de vredepreek (I 67—69). Zalig de vredestichters, maar er staat ook geschreven: laat u ja, ja zijn, en uw neen, neen, en al wat boven dezen is, is uit den booze.

Van de rol door Wtenbogaert gespeeld bij de hooggaande twisten in Noord-Holland tusschen de kerkelijken en politieken, zegt Dr. Rogge: „Bedrieg ik mij niet, dan heeft Wtenbogaert, uit vrees voor ergerlijke tooneelen en om de rechtzinnigen niet al te zeer tegen zich in het harnas te jagen, zelfs meer toegegeven dan hij mocht." (I 71 vg.) Het was van hetzelfde dat G. Brandt in zijn *Kerck Historie* schreef: „Utinam tunc Wtenbogarde sapuisses magis, neque humanitati seu potius humanae fragilitati plus nimis indulsisses."

Na het vertrek van Leycester had er in Utrecht een geheele omkeer van zaken plaats. De magistraat kreeg de macht in handen en gebruikte die om de kerkelijken geheel van zich afhankelijk te maken. De dienstdoende predikanten werden afgezet; een kerkordening werd ingevoerd, waarbij de regeering zich al de rechten van den kerkeraad aanmatigde; toen de kerkeraad zich hiertegen verzette, werd hij ontbonden; van elders werden predikanten ingevoerd, die bij het volk onder verdenking lagen van paapsche en sociniaansche neigingen. Geen wonder, dat de malcontenten zich luide deden hooren en niet zonder ophef des Zondags uittogen naar IJselstein om zich door den kalvinist Bachusius te laten stichten. De magistraat stelde troepen buiten de poorten om de „buitenloopers" met geweld van wapenen terug te drijven. De verdrukte afgescheidenen zochten goeden raad bij Wtenbogaert en Helmichius. Beider raad was, niet toe te geven. „Wat gij doet," schrijft Wtenbogaert hun „treed met den magistraat in geen particulier accoord, maar beroept u altijd op de algemeene kerkordening en de naburige kerken, doch laat

in alle dingen modestie en voorzichtigheid gebruikt worden." Een verstandige en billijke raad. Het recht was zoo onbetwistbaar aan de zijde der kerkelijken, dat zij niet konden toegeven, zonder ontrouw aan hunne beginselen. Maar Oldenbarnevelt komt tusschen beiden en spreekt met Wtenbogaert. Deze verandert op eens van gevoelen en schrijft nu: „Men moest de afscheiding niet langer volhouden, als de nieuwe predikanten bleken zuiver in de leer te zijn en de ontevredenen niet van de kerkgemeenschap uitsloten, omdat zij in het gebeurde niet konden berusten; waarschijnlijk waren die predikanten zelven niet met alles ingenomen, maar trachtten zij door inschikkelijkheid erger botsingen te voorkomen." (I 116). Het was mogelijk te hard, als de teleurgestelde afgescheidenen hem hierom voor een hoveling, een creatuur van Oldenbarnevelt uitmaakten. Maar toen hij later in Utrecht huis aan huis rondging om de ontstemde gemoederen weer tot rust te brengen en het hem telkens gebeurde, dat men hem „een modderaar" noemde (I 124) kon toen zijn geweten geheel gerust zijn? Of gaf hij zelf, in een vertrouwelijk schrijven, niet den naam van „leppige artikelen" aan datzelfde accoord aan welks vaststelling en aanneming hij zoo ijverig had medegewerkt? (I 124).

De stad Woerden was aan Holland overgegaan onder de uitdrukkelijke voorwaarde, dat de gemeente daar luthersch zou mogen blijven. Die zelfstandige luthersche gemeente was een ergernis voor de kalvinisten en in strijd met wet en recht werden de lutheranen daar onderdrukt. Dat heeft aanleiding gegeven tot eindelooze onderhandelingen. De Staten boden weerstand aan de onbillijke eischen der kerkelijken. Maar die bescherming hielp de lutheranen niet veel. Want Oldenbarnevelt wenschte geen afzonderlijke, scherp onderscheiden confessiën. En Wtenbogaert? Om de kalvinisten er toe te brengen, dat zij de grenzen hunner kerk zouden uitzetten, weigert hij zijn steun aan de onderdrukten, en leent hij zijn invloed aan de predikanten om te verhinderen, dat er een Duitsch vendel in de stad worde gelegerd en daardoor de luthersche gemeente worde versterkt. (I 180—184) Een zonderlinge manier om de tolerantie te bevorderen.

Ik ga niet verder, want ik wil zelfs den schijn niet op mij laden van een acte van beschuldiging te schrijven tegen een man, wiens fouten ook ik niet anders beschouw dan als de keerzijde

van zijne deugden. Maar ligt in het aangevoerde niet reeds bewijs genoeg voor mijne opvatting van Wtenbogaerts karakter? En is die opvatting juist, ligt dan niet de gevolgtrekking voor de hand, dat deze man, met al zijn goede bedoelingen, bij veel goeds ook veel kwaads heeft gesticht? Had hij den moed gehad om het werkelijk bestaan en het principieel verschil van twee richtingen in de vaderlandsche kerk te erkennen, was hij vrijzinnig genoeg geweest om aan de kalvinisten toe te stemmen, dat zij op hun standpunt de arminiaansche ketterij evenmin konden verdragen als de arminianen de hardheden van het kalvinisme konden aanvaarden, had hij bij den lands-advokaat de rechten van het vrije geweten bepleit tegenover het onrecht eener politiek, die onder den dekmantel van verdraagzaamheid machtsoverschrijding bedoelde, — welken invloed zou hij, de eerste man in de kerk, de gunsteling van Maurits, de vertrouwde van Oldenbarnevelt dan hebben kunnen uitoefenen! De scheuring zou hij niet hebben kunnen tegenhouden, mogelijk zou hij haar zelfs hebben verhaast, maar welk kwaad lag er in de scheuring zelve? Het eigenlijke kwaad, de vloek van die dagen, was de algemeene verbittering van den volksgeest, de vijandschap tusschen politieken en kerkelijken, de haat van de verschillende kerkelijke partijen tegen elkander. Die verbittering is grootendeels het gevolg geweest van al de onverstandige en onrechtvaardige maatregelen, zoo het heette, in naam des vredes, maar in waarheid, in het belang van staatkundige bedoelingen, jaren lang volgehouden. De wonde in het volksleven is door al de pleisters, waarmede de heelmeesters haar zochten te bedekken, slechts te meer vervuild en altijd gevaarlijker geworden. Had men haar open en zuiver gehouden, zij zou mogelijk langen tijd noodig gehad hebben om te genezen, maar het geheele gestel van den lijder zou niet door het bederf zijn aangetast. Wij willen gaarne aannemen, dat Wtenbogaert, telkenmale als hij zich opmaakte om weer een nieuwe pleister te gaan smeren en opleggen, meende daarmede een goed werk te doen, dat ook, wanneer het hem streelde zoo voor Voorzienigheid te spelen, hij zich niet bewust was van het gevaar, waarin hij daardoor verkeerde, van in zich zelven den zin voor waarheid en recht te verzwakken, — maar als mensch zou hij in ons oog hooger staan, en menige bladzijde, die nu de geschiedenis van ons vaderland oneer aandoet, zou mogelijk ongeschreven hebben kunnen blijven, indien hij meer cordaat partij had gekozen

voor hetgeen zijne overtuiging hem voorschreef en met minder politiek en meer moed den strijd had aanvaard, waarin die overtuiging hem brengen moest.

De opvatting van Wtenbogaerts persoonlijkheid en werkzaamheid is natuurlijk een hoofdzaak in het werk van Dr. Rogge. Maar de beteekenis van dat werk voor de geschiedenis van onze vaderlandsche kerk zal waarschijnlijk nog meer naar een anderen maatstaf moeten worden beoordeeld. De schrijver heeft namelijk een eigene, zoo al niet geheel nieuwe dan toch weinig gewone, opvatting voorgedragen van den strijd, die tot de synode van Dordrecht aanleiding heeft gegeven. Welke die opvatting is, verneemt men reeds dadelijk uit de inleiding. „De geheele kerkelijk-staatkundige strijd beweegt zich om twee groote punten: een confessioneel en een staatsrechterlijk punt. Welke waarde moet aan de belijdenisschriften worden toegekend, die de Nederlandsche kerk heeft aangenomen en welke is de verhouding van den staat tot de kerk? Ziedaar de vragen, waarop een zeer verschillend antwoord werd gegeven. Alle verschijnselen hangen hiermede samen. Met opzet noem ik de dogmatische quaestie niet, die, hoewel slechts van ondergeschikt belang, later op den voorgrond is gebracht. Het verschil over de absolute praedestinatie, hoe veelbeteekenend ook op zich zelf, is van ondergeschikt belang, en slechts een gevolg van den strijd over de confessie, waaraan door den een het hoogste gezag werd toegekend, terwijl de ander haar niet als eenigen regel van geloof en wandel wilde erkennen. Over de aanneming en de onderteekening van de formulieren van eenigheid, alsmede over de prediking van den catechismus waren twisten ontstaan, voordat Arminius en de remonstranten als onrechtzinnigen werden gebrandmerkt. De leerstukken van de voorbeschikking, de satisfactie, de justificatie en zoovele andere, die door de woordvoerders van beide zijden werden aangevallen en verdedigd, waren slechts de uitgangspunten van den strijd; het doel was en bleef altijd de vraag: zal de geloofsbelijdenis de eenige toetssteen zijn der godsdienstige waarheid, en alzoo aan het bijbelsch onderzoek bepaalde grenzen stellen, of is het de heilige schrift, die in zake des geloofs te beslissen heeft?" (I: 5).

Ik heb van deze aanhaling niets willen weglaten, om de mee-

ning van den schrijver zoo volledig mogelijk weer te geven. Maar ieder ziet dadelijk, dat het vooral aankomt op die woorden, die ik gespatieerd hebben laten drukken.

Dat wij met recht hierin het kenmerkende van Dr. Rogge's opvatting zoeken, daarvoor is het geheele werk het doorloopend bewijs. Dat werk is een bepaald pleidooi voor de stelling: het was geen strijd over het dogma, maar over het gezag der belijdenis. De schrijver zelf spreekt het uit in het Voorbericht voor het tweede deel:" Volgens den heer Groen beweegt de geheele strijd zich om een zuiver dogmatisch vraagstuk, terwijl ik mij vlei bewezen te hebben, dat wij hier te doen hebben met een worsteling van de vrije overtuiging tegen het confessionalisme, van het groote beginsel der Hervorming tegen het kerkelijk gezag." (II VIII).

De waarde door den schrijver zelf aan deze opvatting toegekend, zou genoeg zijn om onze aandacht bepaaldelijk daarop te vestigen. Maar, ook zonder dat, zou deze eigenaardigheid van het werk aanstonds onze belangstelling wekken. Want, heeft de schrijver goed gezien, is, zooals hij meent, niet de materieele vraag over de volstrekte voorbeschikking, maar de formeele vraag over het volstrekt gezag der geloofsbelijdenis, de spil geweest waarom zich de geheele strijd bewoog, dan moeten wij dien strijd uit een geheel ander oogpunt beschouwen dan wij tot nu toe hebben gedaan, en zal ons oordeel over de personen die daarin betrokken zijn geweest, over de wijze waarop de strijd is gevoerd en over den uitslag waartoe hij heeft geleid, een doortastende wijziging moeten ondergaan.

Dat het daartoe zal moeten komen, is tot nog toe mijne overtuiging niet Wetende, dat deze opvatting in Dr. Rogge's werk vooral aandacht verdiende, heb ik bij het lezen, van het begin af, bijzonder gelet op al wat hij tot toelichting of verdediging daarvan aanvoerde, en voor mij zelf aanteekening gehouden van hetgeen mij uit dat oogpunt belangrijk voorkwam. Maar, met hoeveel talent en kennis het pleidooi moge zijn gevoerd, het heeft mij niet overtuigd. Ik kan mij aan deze reconstructie van dit deel onzer vaderlandsche geschiedenis niet aansluiten. In mijn oog blijft de dogmatische, de materieele vraag, het eigenlijk onderwerp van den strijd. Ik wil trachten daarvan zooveel mogelijk rekenschap te geven. Ik zeg: zooveel mogelijk. Een afdoende wederlegging van Dr. Rogge zou alleen gegeven kunnen worden

in een werk van nagenoeg denzelfden omvang als het zijne, waarin men hem stap voor stap volgde, om telkens te toonen welke opvatting met beter recht tegenover de zijne kan gesteld worden. Binnen de enge grenzen van een tijdschriftartikel vind ik alleen ruimte voor eenige bedenkingen, die ik aan zijne welwillende beoordeeling aanbeveel.

Dr. Rogge zegt ergens: „In de geschiedenis herhalen zich telkens dezelfde verschijnselen, maar altijd weder onder andere vormen" (I 297). Zonder nadere toelichting zou ik hem dat zoo niet nazeggen. Maar zooals Dr. Rogge en ik nu tegenover elkander staan, heeft het wel wat van een herhaling van het tooneel in de vergaderzaal der Staten te 's Hage op 13 Aug. 1609, waar, bij de conferentie tusschen de twee partijen, Rogge's groote voorganger, Arminius, met Oldenbarnevelt, pleitte: „de kardinale quaestie is: is er revisie noodig, ja of neen," en mijn ambtsvoorganger Gomarus antwoordde: „en ik blijf beweren, dat dit de quaestie niet is. Over de revisie heb ik met Arminius nooit geschil gehad, maar wel over de leer" (I 378). Gelukkig, dat dezelfde verschijnselen zich althans „onder andere vormen herhalen", dat hij geen Oldenbarnevelt achter de hand heeft, en ik geen Maurits, en dat geen Dortsche synodes onzen vrede en onze vriendschap meer kunnen komen verstoren

Een paar opmerkingen, ééne over de remonstranten en ééne over hunne tegenpartij, mogen dienen om misverstand te voorkomen.

Tot misverstand zou namelijk aanleiding kunnen gegeven worden door hetgeen Dr. Rogge schrijft: „Afgezien van alle dogmatische geschillen, waarin velen ten onrechte het zwaartepunt van deze beweging gezocht hebben, was het dilemma: óf formuliergezag, zich uitstrekkende zoowel over de godsdienstige overtuiging van den leek als over het onderzoek der h. schriften door den godgeleerde; óf vrijheid van geloof, gegrond op zelfstandige en voortgezette studie van de oorkonden des Christendoms." (I 297). Indien ik deze woorden als de juiste uitdrukking van Dr. Rogge's opvatting mocht beschouwen, zou mij de bestrijding van zijne denkwijze wat al te gemakkelijk worden gemaakt. Want niets is meer evident, dan dat de remonstranten met al hun tijdgenooten (een wildzang als de Alkmaarsche Venator mogelijk alleen uitgezonderd I 323 noot 2) onwankelbaar vasthielden aan het gezag der H. Schrift, en dat zij dus, wel verre van vrijheid des geloofs tot hun beginsel te maken, evenzeer als hun tegenpartij,

het beginsel van gezag in de godsdienst huldigden. Al ware de algemeene opvatting van den strijd bij Dr. Rogge juist, dan nog zou het verschil tusschen de twee partijen niet beschreven mogen worden als: formuliergezag tegenover vrijheid des geloofs, maar alleen als: formuliergezag tegenover schriftgezag. Dat is, naar het mij voorkomt, ook de doorgaande voorstelling bij den schrijver, en ik wijs alleen op deze plaats om vooruit de gevolgtrekkingen af te snijden, die uit de minder gelukkige beschrijving daar gegeven, zouden kunnen afgeleid worden.

Werd hier het liberalisme der remonstranten wat al te licht gekleurd, elders zijn de tinten voor de denkwijze van hunne tegenstanders zoo donker door den schrijver aangebracht, dat ik ook het daar gezegde niet zonder eenig protest kan laten voorbijgaan. Het is, waar hij spreekt over den literarischen strijd tusschen Donteclock van Delft en Corvinus van Leiden en de volgende woorden van Donteclock aanhaalt: „Ik beweer niet, dat de denkbeelden van Arminius niet goed zijn, maar alleen dat zij tegen de kerkleer strijden." Daarop laat hij volgen: „Duidelijker kon een Donteclock het standpunt van zijne partij niet aangeven; hem komt de eer toe van dit juist te hebben geformuleerd. De groote strijd gold minder de betwiste dogmata, dan wel of in de Nederlandsche hervormde kerk vrijheid van denken en spreken mocht worden toegelaten. Donteclock en anderen waren niet tegen het eerste, wel tegen het laatste. De kerk had eene belijdenis, welke geacht werd geheel met den bijbel overeen te stemmen, zoolang het tegendeel niet in eene wettige kerkvergadering was gebleken. Niet anders dan die kerkleer mocht in het openbaar worden geleerd en gepredikt. Hun die er van afweken, moest het zwijgen worden opgelegd" (I 374). Is dit een billijke beschouwing? Welk gezag had de geloofsbelijdenis volgens de rechtzinnigen? De H. Schrift was de kenbron der godsdienstige waarheid. Daarin stemden alle protestanten overeen. Uit die bron werd geput wat een christenmensch te gelooven en te belijden had. Maar niet allen vonden daarin hetzelfde. De hervormden meenden dat hetgeen de auteurs van de Nederl. geloofsbelijdenis daaruit hadden afgeleid, de waarheid was; de lutherschen oordeelden evenzoo aangaande de Confessio Augustana. Nu vormden zich de kerkgenootschappen als kringen rondom de verschillende geloofsbelijdenissen, en het eigenaardige van ieder kerkgenootschap bestond daarin, dat zij die daartoe behoorden, geloofden wat er in

hun geloofsbelijdenis werd geleerd. Zij, die anders geloofden, behoorden niet in dat kerkgenootschap. In een belijdeniskerk, zooals toen alle kerken waren, kan dat niet anders, gelijk het nu nog niet anders kan in de katholieke kerk. Het was dus geen vergoding van menschenwerk, geen „oprichten van twee afgodische kalveren te Dan en te Bethel" zooals Wtenbogaert het noemde. toen Bogerman verklaarde: „men moet Gods Woord verklaren uit de confessie en den catechismus" (I 294). Het was alleen het stellen van den, op het kerkelijk standpunt van die dagen, volkomen juisten regel, dat men, in de Nederl. hervormde kerk die opvatting van den inhoud der H. Schrift voor waarheid moest erkennen, die door de Ned. geloofsbelijdenis als de eenige ware wordt voorgesteld. Wanneer dan Donteclock zeide: ik beweer niet, dat de denkbeelden van Arminius niet goed zijn, maar alleen dat zij tegen de kerkleer strijden", dan laat zich dat volkomen verdedigen. Twee vragen zijn er: heeft Arminius gelijk? en: is Arminius gereformeerd? Over de eerste vraag kan men verschillend denken. Ik laat mij, beweert Donteclock, nu daarmede niet in. Maar dit houd ik vol: hij behoort niet thuis in de hervormde kerk, want hij moge zijn wat hij wil, hij is niet gereformeerd. Het spreekt van zelf, dat wie zoo over een ander oordeelt, van zich zelven moet gelooven, dat hij wel gereformeerd is; anders zou hij al zeer geveinsd of onbeschaamd moeten zijn, dat hij er niet aan toevoegde: evenmin als ik. Nu Donteclock kon gerust van zich zelven meenen, dat hij goed vasthield aan de confessie. Maar wat maakt Dr. Rogge van zijn woord? Wij hoorden het. „De groote strijd gold minder de betwiste dogmata dan wel of in de Nederlandsche Hervormde kerk vrijheid van denken en spreken mocht worden toegelaten. Donteclock en anderen waren niet tegen het eerste, wel tegen het laatste." „Aan Donteclock komt de eer toe het standpunt van zijne partij juist te hebben geformuleerd." Is dat geen ergerlijke onbillijkheid jegens de rechtzinnigen? Wat, die mannen zouden het gezag der geloofsbelijdenis niet hebben verdedigd, omdat hunne persoonlijke overtuiging met haar inhoud overeenstemde, maar alleen omdat zij nu eenmaal goed vonden aan haar gezag toe te kennen! Een Gomarus, een Bogerman, zouden niet tegen de betwiste dogmata geweest zijn, maar alleen tegen de vrijheid van denken en spreken in de kerk? Hebben wij hier een lapsus calami van onzen auteur? Mogelijk zal hij, bij nadere beschouwing, die

woorden willen verzachten, zoodat zij minder beleedigend luiden voor de nagedachtenis van onze oude kalvinisten. Maar mag hij dat wel? — en dit is de reden, waarom ik zoo bepaald heb gewezen op dat oordeel, dat ik anders liever als een minder gelukkige uitdrukking zou hebben beschouwd en voorbijgegaan, — mag hij dat wel? Als hij wezenlijk meent, dat de strijd geloopen heeft niet over het geloof dat in de hervormde kerk moest beleden worden, maar over het bloot formeele recht van confessie en catechismus, moet hij dan niet komen tot die aanstootelijke oordeelvelling? Welk andere beweegreden kan hij dan bij de kalvinisten onderstellen, als zij de remonstranten uitbannen en de kerk verscheuren, dan alleen hunne opvatting, dateen geloofsbelijdenis een ding is, waarin niemand verandering mag brengen en waartegen niemand de stem mag verheffen? Dr. Rogge heeft niet alleen de remonstranten, maar ook de kalvinisten gelezen. Heeft hij van hen den indruk gekregen, dat het hun alleen daarom te doen was? Houdt hij het voor veinzerij, als hij Gomarus in de Haagsche conferentie dat bekende woord tot Oldenbarnevelt hoort spreken: „Gij zegt, dat er geen noemenswaardig verschil is tusschen Arminius en mij. Nogtans weegt het bij mij zoo zwaar, raakt het zoo onmiddellijk den grond der zaligheid, dat ik met het gevoelen van mijn ambtgenoot niet gerust zou kunnen sterven en voor Gods rechterstoel verschijnen." (I 363)

Maar wij komen zoo ongevoelig in het hart der vraag. Beginnen wij met eerst die vraag zuiver te stellen.

Wanneer men zegt, de strijd was niet dogmatisch maar confessioneel, hij betrof niet de leer der volstrekte voorbeschikking maar de revisie der confessie, dan schijnt dit een volstrekte tegenstelling, waarvan men kan zeggen: òf het een òf het ander. Dat die tegenstelling evenwel zoo volstrekt niet kan zijn, kan ieder bij eenig nadenken begrijpen. Wanneer de kalvinisten geene verandering in de kerkleer wilden toelaten, omdat naar hunne overtuiging de praedestinatieleer het cor ecclesiae was, dan moesten zij zich daarom tegen elke verandering of revisie der confessie verklaren. Wanneer ter andere zijde de arminianen de „preciese" praedestinatieleer afkeurden, dan moesten zij op herziening der confessie aandringen, omdat zij daardoor alleen hun burgerrecht in de hervormde kerk konden handhaven. Het kan dus zeer wel zijn, dat telkens in den jarenlangen strijd dat onderwerp der revisie in behandeling komt, maar daarmede is nog volstrekt niet

bewezen, dat dit het eigenlijke onderwerp van den strijd was. Als die eisch van revisie telkens door de remonstranten gesteld en telkens door de tegenpartij afgewezen werd, dan is dit mogelijk alleen de vorm, waarin de strijd om iets anders gevoerd werd. Wat het wezenlijke onderwerp van den strijd was, blijkt dan eerst, als men vraagt: waarom wilden de remonstranten revisie en waarom werd die door de contra-remonstranten geweigerd? Was het, omdat de remonstranten alleen formeele bezwaren hadden tegen het gezag eener geloofsbelijdenis, en hunne tegenpartij alleen het formeel beginsel verdedigde, dat een gezagvoerende geloofsbelijdenis tòt het wezen eener kerk behoort? Of was het, omdat de remonstranten meeningen aankleefden, die zij in de hervormde kerk alleen mochten belijden, wanneer de Ned. geloofsbelijdenis op die punten werd gerevideerd en dat de contra-remonstranten de kalvinistische dogmatiek wilden handhaven en daarom de geloofsbelijdenis, die haar tot wet voor de kerk stelde, niet veranderd wilden hebben? Zoo moet de vraag gesteld worden, om een zuiver antwoord te vinden.

Wanneer de vraag zoo gesteld wordt, dan rijst er dadelijk een sterk vermoeden tegen de juistheid van het antwoord van Dr. Rogge, uit hetgeen de geschiedenis leert ten opzichte van alle geloofsbelijdenissen. Bij haar ontstaan hebben zij algemeen en onbetwistbaar kracht van wet, omdat haar inhoud in overeenstemming is met het geloof der gemeente. Maar voortgezet onderzoek en leven verbreekt weldra die overeenstemming, en er ontstaat strijd tusschen gemeentegeloof en inhoud der belijdenis. Zoodra het bewustzijn van dien strijd levendig is geworden, trachten zij, die daardoor gekweld worden, hun vrijheid om anders te denken en te belijden, te handhaven. Daarvoor is maar één weg, dat zij zich formeel losmaken van die confessie, waarmede zij materieel reeds gebroken hebben, en als gevolg van de afwijking van den inhoud der geloofsbelijdenis, werpen zij nu de vraag op: welk uitwendig gezag heeft die geloofsbelijdenis over het denken en leven der gemeente. Zoo is het met alle geloofsbelijdenissen gegaan en evenzoo met het gezag der H. Schrift, dat alleen was overgebleven toen het gezag der confessies reeds geheel was weggevallen. Altijd gaat het materieel bezwaar vooraf en komt het formeele als gevolg daarvan. Zou het anders geweest zijn bij de eerste bestrijding, die de Nederl.

geloofsbelijdenis had te doorstaan? Laat ons zien, welke bewijzen Dr. Rogge daarvoor kan bijbrengen.

Zijn groote bewijs is, dat in alle voorstellen of documenten, die van de remonstrantsche partij of haar beschermheer, den landsadvokaat, uitgaan, de eisch van revisie op den voorgrond wordt gesteld.

Zoo reeds bij de bespreking van het plan eener synode in de Staten van Holland in December 1597. Daar werd besloten, dat Holland ter Generaliteit vóór de synode zou stemmen, maar onder één beding, dat namelijk in de nationale synode de confessie zou worden herzien. Dat „voorstel," zegt Dr. Rogge, „was van Oldenbarnevelt en Wtenbogaert uitgegaan." (I 138), Hier, eene der eerste gelegenheden, waarbij hij het plan van revisie ter sprake brengt, verklaart hij zelf daarvan: „Ook moest van het standpunt der Hollandsche regenten eene nationale synode onder die voorwaarde wenschelijk worden geacht. De kerkelijke twisten hadden in de laatste jaren heel wat hoofdbrekens gekost. Het geschil liep hoofdzakelijk over het leerstuk van de goddelijke voorbeschikking, Dit was niet enkel een theologische quaestie onder de geleerden, het volk was volkomen op de hoogte er van, door het lezen van de schriften van Calvijn en Bullinger, van Anastasius en Coornhert. De confessie scheen op dit punt vrij duister te zijn: althans beide partijen beriepen er zich op. Doch al had de geloofsbelijdenis nog zoo duidelijk gesproken, sommige predikanten wilden daaraan niet gebonden zijn. Het was een grondstelling van de Hervorming, dat geen menschelijk geschrift, maar alleen Gods woord gezag mocht hebben, waarbij men zich beriep op art. 7 der confessie zelve. Hierbij kwam, dat het stuk tot dusverre niet op last der overheid was onderzocht, hetgeen toch, naar het oordeel der politieken, geschieden moest, eer het als geloofsregel van de kerk mocht worden erkend. Daarom begrepen Oldenbarnevelt en de Staten, dat zulk eene synode zou kunnen leiden tot accommodatie van de tegenstrijdige denkbeelden; dat de kerkelijken, bijgestaan door politieke commissarissen, wat duidelijker of meer rekbare formules zouden kunnen vinden, waarbij ieder het hoofd zou kunnen neerleggen, en die misschien voor andere dissenters alle bezwaar zouden wegnemen, om zich bij de openbare kerk te voegen. Als de synode was doorgegaan zou het toen reeds gebleken zijn, dat men zich omtrent de verdraagzaamheid en de vredelievende

gezindheid der calvinistische ijveraars illusiën maakte. (I 138).

Het was de moeite waard, deze toelichting van Dr. Rogge in haar geheel over te nemen. Hier toch blijkt het, hoe, bij den aanvang van den strijd, volgens hem, de stand van zaken was.

Het geschil liep hoofdzakelijk over het leerstuk van de goddelijke voorbeschikking (dat „hoofdzakelijk" beteekent natuurlijk, dat ook andere leerstukken in geschil waren, niet, dat er ook getwist werd over de revisie, die pas daarna ter sprake komt).

Sommige predikanten hadden, nog afgescheiden van de vraag of de Ned. geloofsbelijdenis op het stuk der voorbeschikking het strenge kalvinisme huldigde, bezwaar tegen de toekenning van kerkelijk gezag aan een menschelijk geschrift.

De politieken achtten het raadzaam zich van dit bezwaar te bedienen en het te versterken met hun eigen bezwaar van illegaliteit bij de invoering der confessie, om op revisie aan te dringen en daardoor de bestaande verdeeldheid te trachten te vereffenen.

Volgens Dr. Rogge zelf, ligt dus de aanvang, de wortel van den strijd in het dogmatisch verschil, en wordt de vraag over de revisie slechts door sommige predikanten te berde gebracht en door politieken ondersteund.

Holland had dan nu de voorwaarde van de revisie aan zijne goedkeuring van de synode verbonden. Maar Holland schijnt zoo weinig daarvan een conditio sine qua non gemaakt te hebben, dat het, toen eindelijk tot het houden der synode werd besloten, daarvan met geen woord repte, en de eisch van revisie uit een geheel anderen hoek moest komen. Acht jaren waren weer verloopen in allerlei onvruchtbare debatten en onderhandelingen. De revisie was daarbij niet meer op den voorgrond gekomen. De zaak van Arminius, die meer en meer het middelpunt van den strijd was geworden, gaf daartoe geen aanleiding. Want Arminius verklaarde bij alle belangrijke gelegenheden, dat hij zich hield aan de H. Schrift, de confessie en den catechismus, die hij onderteekend had (I 258). Eindelijk is het zoover gekomen in November 1605, dat in de Generaliteit alle provinciën bewilligen in het houden der synode. Maar op het laatste oogenblik komt Utrecht voor den dag, met het beding „dat de Nederlandsche geloofsbelijdenis in de vreeze Gods zal worden geresumeerd."

Nu een ander het voorstel doet, valt Holland bij, en de overige gecommitteerden schijnen geen bezwaar te hebben tegen het opnemen van die clausule in de acte. Groote ontsteltenis bij de

kerkelijken, maar zij begrijpen, dat zij beter doen, met de acte aan te nemen met die clausule, dan, door hunne weigering, het uitzicht op de synode weer te verijdelen. Zoo komt het stuk tot stand en de inhoud maakt het wel waarschijnlijk, dat, zooals Dr. Rogge vermoedt, de adem van Wtenbogaert daarover is gegaan. In de vergaderingen der classen wekt de clausule hettigen tegenstand, maar het eindbesluit bij allen was toch daarin te berusten om grooter kwaad te voorkomen. In de praeparatoire vergadering van Mei 1607 komen de Friezen met een protest „tegen het behoud van die onnoodige en bovendien ergerlijke voorwaarde betreffende de revisie". Op de vraag, of men zich ter synode alleen aan Gods woord zal houden, zegt de meerderheid; „Ja, maar de kerk heeft de confessie en den catechismus als regelen des geloofs erkend, en die deze schriften hebben aangenomen en onderteekend, zullen daaraan gebonden zijn. Alleen de remonstranten, Arminius, Wtenbogaert en de twee Utrechtsche geestverwanten Boot en Hendrik-Joannis, zijn het, die dit tegenspreken en verlangen, dat „wanneer er zwarigheden tegen de leerstellingen der belijdenisschriften worden ingebracht, ieder gedurende dat onderzoek van elke verbintenis aan die schriften hoegenaamd zal ontslagen zijn." Ten laatste besloot de meerderheid zich te voegen naar de voorwaarde der Staten en werd de revisie op de agenda der synode geplaatst (I 276—295).

Wanneer men nu dezen loop der zaak nagaat, springt het dan niet in het oog, dat het eigenlijk onderwerp van den strijd van het begin af geweest is en gebleven is het dogmatisch vraagstuk, maar dat de remonstranten, hierin gesteund door de politieken en vooral door Oldenbarnevelt, daarin, met handige taktiek, de quaestie van de revisie gevoegd hebben, en steeds gezocht hebben die quaestie, als een bloot formeele, op den voorgrond te dringen. Vroeg men hun, om, als zij bepaalde bezwaren tegen de confessie hadden, die uit te spreken, dan trokken zij zich terug achter het voorwendsel, dat zij geen verandering maar alleen revisie begeerden. Zoo deden de Gecommitteerden van Utrecht in de statenvergadering van 1605 (I 276). Zoo weigerde Arminius in de praeparatoire vergadering zijne bezwaren op schrift te stellen, omdat, zooals hij zeide, de vergadering niet tot dat doel was belegd (I 294). De toeleg is duidelijk. Hadden de remonstranten hunne afwijkende meeningen moeten laten toetsen aan de leer der confessie, dan was er geen twijfel aan,

of zij moesten voor de rechtbank der kerk worden veroordeeld. Het eenige middel om hun plaats in de kerk te behouden was dus voor hen, dat zij de confessie zelve sub judice brachten en den strijd over het dogma trachtten op zijde te schuiven voor den strijd over de revisie. Dat zij dit deden „pour le besoin de la cause" kan men hun niet kwalijk nemen, maar een latere geschiedschrijver mag zich niet door hunne taktiek op het dwaalspoor laten brengen. Als de vraag gesteld wordt, waarover de groote strijd in het begin der 17de eeuw in de Nederlandsche kerk gevoerd werd, dan moet het antwoord gezocht worden bij datgeen wat tot dien strijd aanleiding heeft gegeven, en wat gedurende dien strijd de twee partijen verdeeld heeft gehouden, niet bij de voorstelling die eene der partijen in haar belang van den strijd zocht te geven.

Moet Dr. Rogge dat niet toestemmen? Erkent hij zelf het somtijds niet?

Reeds vroeger haalde ik dat ernstig antwoord van Gomarus aan op Oldenbarnevelts bewering, dat het verschil van meening geen betrekking had op de fondamenten des geloofs. Gomarus verklaarde, dat hij met het gevoelen van zijn ambtgenoot niet gerust zou kunnen sterven en voor Gods rechterstoel verschijnen. Als er niet spoedig in deze zaak wordt voorzien, zeide hij, dan staat te vreezen, dat de eene provincie tegen de andere provincie, dat kerken tegen kerken, burgers tegen burgers zullen opstaan. Ik vroeg toen of Dr. Rogge daarin de taal van veinzerij hoorde? Het tegendeel is waar. Ook op onzen schrijver heeft dat woord van den kalvinist diepen indruk gemaakt en onder dien indruk erkent hij, dat de stand van zaken wezenlijk was, zooals ik dien zoo even beschreef. „Zoo stout," zegt hij, „had Gomarus nog niet gesproken en zijn woord moet indruk gemaakt hebben, ook op hen die anders koud bleven bij het aanschouwen van den godgeleerden wedstrijd. De zaak was inderdaad ernstig, en betrof wel degelijk de teederste vragen van het godsdienstig leven. Arminius en Wtenbogaert zouden het niet ontveinsd hebben, indien de belijdenisschriften hun niet in den weg hadden gestaan. Zoolang over dezen niet een milder oordeel werd uitgesproken, was het raadzaam zich zooveel mogelijk aan de letter van de confessie en den catechismus te houden ten einde zich niet bui-

ten het kerkelijk verband te plaatsen. En zij deden dit te eer, omdat zij in gemoede overtuigd waren, dat veeleer de consequentie van het calvinisme dan hunne meer vrije opvatting met den geest dier formulieren van eenigheid in strijd was." (I 363 vg.). Deze laatste opmerking, dat de remonstranten hunne denkwijze meer in overeenstemming achtten met den geest der formulieren van eenigheid dan het strenge calvinisme, zou wel tot bedenking aanleiding kunnen geven. Maar dat laat ik rusten. Als men de woorden, die ik gespatieerd liet drukken, aandachtig leest, vindt men dan daarin niet juist hetzelfde wat ik zoo even beweerde aangaande de betrekking, waarin de twee vragen, die naar den inhoud der confessie en die naar het gezag der confessie, in dezen strijd tot elkander staan?

Wanneer men nu verder den loop van het verhaal volgt, dan vindt men steeds hetzelfde. Altijd zijn het de remonstranten met Oldenbarnevelt, die de zaak van de revisie op den voorgrond stellen, maar daardoor ook telkens protest van de tegenpartij uitlokken. Men herinnere zich wat ik reeds vroeger aanhaalde uit de discussiën in de conferentie voor de Staten van Holland in Augustus 1609. Ook hier was het de landsadvokaat die deze wending aan het dispuut wilde geven: „Mij dunkt," zeide hij, „als er nog altijd bezwaar bestaat tegen die revisie, dan moet dit punt thans het eerst aan de orde worden gesteld." Gomarus geraakte in vuur en antwoordde: „Wij zijn niet gekomen om over de revisie, maar om over de leer te disputeeren, voornamelijk over de hoofdstukken van de justificatie en den vrijen wil, waarover Arminius zich onlangs zeer in paapschen geest heeft uitgelaten. Het schijnt dat men de roomsche vlag wil ontplooien. Dit moet tot klaarheid komen." Oldenbarnevelt hield vol, dat de kardinale quaestie was: is er revisie noodig, ja of neen. Arminius achtte haar noodig; hij wilde diens argumenten hooren: „En ik blijf beweren," hernam Gomarus, „dat dit de quaestie niet is. Over die revisie heb ik met Arminius nooit geschil gehad, maar wel over de leer." (I 378 vg.).

Het maakt een vreemden indruk, Dr. Rogge, na de mededeeling van dit gesprek, te hooren opmerken. „Dit gevecht op de voorposten was niet onvruchtbaar geweest. Het bleek nu zonneklaar, dat de groote vraag was: confessioneel of anti-confessioneel." Ik zou zeggen: juist het tegenovergestelde was aan het licht gekomen. De advokaat had getracht aan het geschil die wending

te geven, maar Gomarus had het hem, met een beroep op de feiten, belet. „De calvinisten" vervolgt Dr. Rogge „wilden van geen herziening weten, daarom eischte Gomarus dat de confessie bij den dogmatischen strijd de eenige toetssteen zou zijn. Hij mocht haar accidenteel noemen, Oldenbarnevelt zag zeer goed in, dat dit de principiëele questie was. Werd over de leer van Arminius in deze conferentie het anathema uitgesproken, volgens de formulieren van eenigheid, dan was aan die formulieren tegelijk een brevet van onfeilbaarheid (?) gegeven. Waar Arminius en zijne aanhangers beweerden, dat zij bezwaren hadden tegen deze schriften, omdat zij in sommige opzichten niet overeenkwamen met de uitspraken des bijbels, daar moest eerst worden uitgemaakt, in hoeverre hunne bewering juist en eene revisie noodzakelijk was. Dit punt was dan ook reeds voor drie jaren in de Staten-Generaal vastgesteld. Gomarus gevoelde echter al te wel, dat hij, door toe te geven, de eenige stelling prijs gaf, waaruit hij met succes tegen Arminius opereeren kon. (I 379).

Nu vraag ik revisie. Dat het geschil tusschen Gomarus en Arminius oorspronkelijk liep, niet over het gezag der confessie, maar over de leer der voorbeschikking, zal toch wel boven allen twijfel verheven zijn. Beiden hadden zij de confessie onderteekend en Arminius had daarna herhaaldelijk verklaard, dat hij zich aan haar wilde houden. Wanneer nu Gomarus beweerde, dat Arminius niet gereformeerd was in zijn denkwijze, dan was de aangewezen weg, dat de leer van Arminius aan de confessie getoetst werd. Werd daarmede aan die confessie, zooals Dr. Rogge zegt, een brevet van onfeilbaarheid gegeven? In het minst niet. Er werd daardoor alleen erkend, dat zij kracht van wet had in de hervormde kerk. Wien zal het in den zin komen, om, als een rechter vonnist volgens de wet, daaruit af te leiden, dat die wet voor onfeilbaar wordt verklaard? Er blijkt daaruit alleen dat zij de wet is, die morgen mogelijk door een betere kan worden vervangen, maar die op het oogenblik dat zij geldt moet worden toegepast. Maar, beweert Dr. Rogge, Arminius had juist bezwaar tegen de geldigheid dier wet, want hij stelde dat zij in sommige opzichten niet overeenkwam met de uitspraken des bijbels en daarom moest eerst worden uitgemaakt in hoeverre een revisie noodzakelijk was. Dit is niet juist. Arminius en de zijnen droegen hunne bezwaren niet voor als bezwaren tegen de confessie. Dr. Rogge erkende dit zelf herhaaldelijk,

gaf zelf (I 368) de reden op, waarom zij dat niet konden doen en schreef hun zelfs daarbij de overtuiging toe, dat zij met hunne denkwijze meer in overeenstemming waren met den geest, niet van den bijbel, maar van de confessie, dan hunne tegenstanders, die al de consequentiën van het calvinisme aanvaardden. Hadden de remonstranten den moed gehad om te verklaren, dat zij zich niet konden vereenigen met de Nederlandsche geloofsbelijdenis, dan was de zaak zuiver en eenvoudig geweest. Dan zouden zij kunnen hebben beproeven een bepaalde verandering in die confessie te verkrijgen, en als hun dat niet gelukte zouden zij een plaats buiten de kerk hebben kunnen zoeken, op dezelfde wijze als bijv. de lutheranen buiten de hervormde kerk stonden. Maar, door hunne bewering, dat zij vasthielden aan confessie en catechismus, die zij onderteekend hadden, brachten zij zich zèlven in een valsche verhouding. Welk recht hadden zij nu, om, als zij aangeklaagd werden van afwijking van de geloofsbelijdenis, de exceptie op te werpen, dat eerst die geloofsbelijdenis moest gerevideerd worden? En hoe kan hun geschiedschrijver het goed maken, dat hij die bewering van hunne zijde, niet voorstelt als een door hen opgeworpen exceptie, maar als de groote vraag, waarover de strijd gevoerd moest worden?

Toen het Bestand gesloten was, hadden de kerkelijke twisten zooveel te ruimer baan. De literarische polemiek ontbrandde nog heviger dan vroeger. Gomarus had een „Waarschouwinghe" uitgegeven, naar aanleiding van een anonieme „Vermaninghe" die hij ten onrechte aan Wtenbogaert toeschreef. In die onderstelling schreef hij aan het adres van den hofprediker en diens partij: „Wanneer gij den inhoud van de belijdenisschriften voor onschriftmatig houdt, waarom hebt gij ze dan onderteekend? Is dit de waarheid binden aan menschelijke hersenen, als men een kort formulier van de gezonde leer uit Gods woord opstelt en gebruikt, tot het bewezen is, dat er iets in verbeterd moet worden? Hoe menigmaal heeft men u gebeden te verklaren, wat gij tegen de kerkleer hebt, hoe menigmaal aangeboden uwe bezwaren uit den weg te nemen! De eenheid der religie moet in de kerk bewaard worden door deze twee zuivere banden; de zuivere leer in de belijdenisschriften, en de kerkelijke tucht, waardoor allen worden uitgemonsterd, die van de leer afwijken. Want het geloof der kerk houden wij voor waarachtig, niet omdat zij het zegt, maar omdat hetgeen zij zegt in den bijbel gegrond is,

waarvan wij uit kracht der waarheid overtuigd zijn. Maar het schijnt wel, dat men de confessie liever zag verwezen dan bewezen" (II 12). Men kan meer sympathie hebben voor de denkwijze van Wtenbogaert dan voor die van Gomarus, maar als men onbevangen oordeelt, moet men dan toch niet erkennen, dat op kerkelijk standpunt, waarop beiden zich plaatsten, de houding van Gomarus veel meer zuiver is dan die van zijn tegenpartij, en dat de bewering, dat het geen dogmatisch maar een confessioneel geschil was, afstuit op deze verklaring van den Leidschen calvinist? Dr. Rogge zelf kan het niet ontkennen. „Gomarus" zegt hij »was een scherp criticus; hij had de zwakke zijde van zijn tegenstander gezien en wist hem op de rechte plaats te treffen."

Telkens doen zich nu verder in de geschiedenis der volgende jaren incidenten voor, die toonen, dat de revisie de machine de guerre in de hand der remonstranten is om de synode tegen te houden. In 1612 zijn het nog altijd de Staten van Holland, d. w. z. Oldenbarnevelt, en die van Utrecht, d. w. z. de remonstrantsche partij, die de orthodoxen daarmede beletten hun wensch vervuld te krijgen. De kerkelijken besluiten Wtenbogaert in den arm te nemen, niet zonder eenige hoop dat zijne ijdelheid door dat bewijs van vertrouwen gestreeld zou worden. Fontanus, Fauckel en Thysius brengen hem daartoe een onverwacht bezoek. Maar zijn antwoord luidt: „De Staten zouden u beter bescheid hebben gegeven, indien gij niet weigerdet in eene revisie toe te stemmen. Wilt gij uw verzoek niet anders inrichten, dan houd ik er mij buiten, ofschoon ik het niet zal tegenwerken. Staat gij de revisie toe, dan zal ik doen wat in mijn vermogen is (II 120).

Toen de algemeene synode zoo lang op zich liet wachten besloten de Staten van Utrecht maar vast op eigen hand orde te stellen op de kerkelijke zaken in hun gewest. Den 23 Nov. 1610 werd de resolutie daartoe genomen en den 28 Febr. 1611 werd de door eene commissie opgestelde provisioneele memorie ingediend. „Zoo er nog eenige twijfel kon bestaan omtrent het zuiver confessioneel karakter van den strijd" zegt Dr. Rogge, „dan zou dit stuk ons dienaangaande volkomen kunnen inlichten." (II 144.) Wat wonder? „De resolutie was door Wtenbogaert geïnspireerd." „Het lijdt wel geen twijfel of Oldenbarnevelt had een wenk gegeven. Door middel van Wtenbogaert kon hij de kerkelijke quaestie in Utrecht gemakkelijk brengen tot een beslissing in zijn geest,

waarna Holland slechts zou hebben te volgen." „De provisioneele memorie was door Wtenbogaert ontworpen." Deze aanhalingen zijn zeker voldoende om te verklaren, dat in de resolutie en de memorie de strijd was voorgesteld, alsof die alleen het formeel recht der confessie betrof. Maar iets anders is het, of het in werkelijkheid zoo was.

Het zal, geloof ik, niet noodig zijn, meer voorbeelden bij te brengen ten bewijze, dat de opvatting van Dr. Rogge geen, of althans geen voldoenden steun vindt in de feiten, waarop zij wordt toegepast. Zou de gissing geoorloofd zijn, dat hij bij de bewerking van zijn boek te veel onder den invloed is geraakt van de remonstrantsche bronnen, die hij bij voorkeur heeft gebruikt? Dat Oldenbarnevelt en Wtenbogaert hem verleid hebben, de geschiedenis van hun tijd te bezien uit hetzelfde oogpunt, waaruit zij zelven die het liefst beschouwden? Dat een zeer natuurlijke sympathie voor de mannen, die zijne kerk hebben gegrondvest, er hem toe bracht om hen te vereeren als de apostelen en martelaars van dat anti-confessionalisme, dat inderdaad daarna door het remonstrantsche kerkgenootschap in de protestantsche wereld is vertegenwoordigd?

Ik zou meenen, dat er voor die gissing iets te zeggen is, en verlang zeer te vernemen, wat Dr. Rogge op mijne bedenkingen zal antwoorden. Mocht hij zijne opvatting nog verder willen verdedigen, dan zou ik hem willen vragen ook acht te slaan op eenige overwegingen, die ik nu nog wil aanvoeren, en die, naar het mij voorkomt, nog al iets afdoen voor de stelling, dat het wezenlijk een dogmatische strijd is geweest, die tot de synode van Dordrecht heeft geleid, en dat de remonstranten niet als liberale anti-confessionalisten, maar als onrechtzinnige ketters uit de Ned. Hervormde kerk zijn uitgezet.

De strijd in onze kerk begint zoodra zich hier de invloed van de school van Kalvijn doet gelden. Dan heeft men dadelijk de tegenstelling van het „preciese" kalvinisme en van de richting, die bijv. door Duifhuis werd vertegenwoordigd, die met minder dogmatische bepaaldheid vooral op vromen zin en reinheid van leven aandrong.

Maar eerst aan den persoon van Arminius knoopt zich de strijd vast, die op de scheuring in de kerk uitloopt.

Het dogmatisch karakter van het begin van dien strijd zal zeker niemand betwijfelen. De eerste ergernis werd gegeven door zijne homilieën over den brief aan de Romeinen. Bij zijn beroep

naar Leiden is het eenig bezwaar, „dat hij niet zuiver is in de leer der praedestinatie en den aankleve van dien." Al wat Gomarus tegen hem bij de curatoren heeft in te brengen is, dat er reden is om zijne rechtzinnigheid te verdenken. Het gesprek van Gomarus met Arminius liep alleen over Rom. VII en de praedestinatieleer en eindigde met de verklaring van Gomarus, dat Arminius' gevoelen niet streed met de kerkleer, zooals die geformuleerd was in de confessie en den catechismus. Daarop werd Arminius te Leiden geïnstalleerd. Geen andere vraag is daarbij te pas gekomen, dan alleen die naar zijne dogmatische overtuiging.

De verdeeldheid door zijn onderwijs onder de studenten te Leiden ontstaan en weldra over het geheele land verbreid, betrof alleen het leerstuk van de voorbeschikking. Daarop hadden de stellingen betrekking, die beide professoren door hunne volgelingen lieten verdedigen.

Bij de conferentie voor den Hoogen Raad, waar Gomarus en Arminius hunne weerkeerige grieven zouden uitspreken, loopt het gesprek altijd weer over het dogma, en eindigen beiden met hunne leerstellige overtuiging in een zeker aantal artikelen op schrift te brengen (I 359 vgg.).

Bij de pleidooien in 1608 voor de Staten van Holland gehouden, den 30 Oct. door Arminius, den 12 Dec. door Gomarus, gaven beiden een uitvoerige verdediging van hunne dogmatische denkwijze (I 365 en 369). Er werd niet aan gedacht, dat iets anders dan dit het eigenlijk onderwerp van den strijd zou zijn.

Het eerste strijdschrift dat daarna uitkomt, is eene uitgave van de stellingen over de praedestinatie, die beide hoogleeraren in 1604 verdedigd hadden (I 370).

Ten opzichte van de conferentie in Maart 1611 voor de Staten van Holland gehouden, behoeft men het 4de Hoofdstuk van Rogge's tweede Deel slechts over te lezen om zich te overtuigen, dat het onderwerp van discussie altijd was de verschillende denkwijze over het dogma.

Bij de poging tot verzoening beproefd door Willem Lodewijk en geleid door Scultetus was het de vraag, of de remonstranten niet anders hadden dan de vijf artikelen, dan „of zij nog andere grove dwalingen onder de leden hadden." (II, 182). In de conferentie, die dientengevolge in Febr. 1613 werd gehouden, was niet, zooals Dr. Rogge (bl. 186) daarvan zegt „het confessioneele vraagstuk de spil, waar alles om draaide." Al zou men met Dr. Rogge oordeelen, dat de contra-remonstranten een hoogst onbillijken eisch aan hunne tegenpartij hebben gesteld, dan blijft

het toch waar, dat die eisch niet van formeelen, confessioneelen aard was, maar op het dogma, op den inhoud der belijdenis betrekking had. Zij vroegen niet in het algemeen onderwerping aan de Nederlandsche geloofsbelijdenis, maar zij verlangden een verklaring dat „de remonstranten behalve de vijf artikelen, niets hadden tegen eenig ander leerstuk van de confessie en den catechismus." Die verklaring moest gegeven worden door de onderteekening van dertig artikelen door hen geformuleerd, „waarin de rechtzinnige opvatting tegenover de dwaalleer was gesteld" (II 184) Dan zouden zij zich niet tegen eene tolerantie verzetten. Wat anders dan de dogmatische quaestie was dan hier de spil, waar alles om draaide?

Door de Staten-Resolutie van 1614 werd, beweert Dr. Rogge, over het confessionalisme de staf gebroken (II 208). Wanneer het zoo was, zou niemand zich daarover behoeven te verwonderen, die wist, dat het plan door Oldenbarnevelt ontworpen en door de Groot uitgewerkt was, terwijl Wtenbogaert daarbij was geraadpleegd. Maar de Resolutie heeft niets te maken met de formeele quaestie van formuliergezag. Zij laat die geheel rusten en schrijft alleen voor, hoever elke partij mag gaan, overeenkomstig de schrift, ten aanzien van de praedestinatieleer.

Wat ik tot nu toe noemde zijn de hoofdpunten, die de strijd heeft doorloopen vóór de Dortsche synode. In elk van die hoofdpunten vinden wij niet de formeele vraag over het gezag van geloofsbelijdenissen, maar de materieele vraag over het geloof, dat in de kerk beleden en gepredikt moet worden, als het eigenlijke onderwerp van den strijd. Hoe kan Dr. Rogge dat rijmen met zijne opvatting, dat het materieele slechts bijzaak, het formeele de hoofdzaak zou zijn geweest?

Er is nog iets anders. Welke stroomingen zich in den strijd gekruist mogen hebben, dit kan men veilig aannemen, dat in de officieele stukken, die van beide partijen zijn uitgegaan, duidelijk zal uitkomen, wat de hoofdstroom is geweest, welke punten als de eigenlijke geschilpunten moeten worden aangemerkt. Nu zijn er een aantal dergelijke officieele documenten, waarvan sommige ook reeds vroeger ter sprake kwamen. Maar om niet al te uitvoerig te worden, wil ik alleen wijzen op de twee, die zonder twijfel het meest officieele karakter dragen. Dat is ter eene zijde de Remonstrantie, ter andere de uitspraak van de synode van Dordrecht.

Van de Remonstrantie zou ik reeds vroeger hebben moeten

spreken, indien ik, om herhaling te vermijden, daarmede niet liever gewacht had tot nu. Immers zij behoort tot de argumenten van Dr. Rogge voor zijne stelling, dat de revisie der confessie de hoofdzaak is geweest. Dat blijkt reeds uit de woorden, waarmede hij de beschrijving der samenkomst inleidt. „Het gemeenschappelijk gevaar heeft deze mannen samengebracht. Als voorstanders van eene herziening der belijdenisschriften, worden zij van onrechtzinnigheid verdacht gemaakt." (II 22). Daarop volgt dan een overzicht van den inhoud van het stuk. Eerst van het gedeelte, dat op die revisie betrekking heeft. Dan de 5 artikelen. Daarvan wordt gezegd: „opdat men niet meene, dat er ketterijen verborgen zijn onder dat aandringen op revisie, spreken zij hun gevoelen uit over de dogmatische stellingen der tegenpartij, die huns inziens in strijd zijn met Gods woord. Zij plaatsen hunne overtuiging hier tegenover, saamgevat in een vijftal artikelen." Deze woorden, te zamen nog geen 5½ regel in het boek van Dr. Rogge, zijn alles wat daarin gezegd wordt over den inhoud der vijf artikelen. Ik moet eerlijk erkennen, dat ik mijne oogen nauwelijks geloofde, toen ik daarna te vergeefs zocht naar eenige ontleding van het verschil in opvatting tusschen de remonstranten en hunne tegenpartij. Al plaatst men zich geheel op het standpunt van den schrijver, dan blijft het toch voor den lezer van het hoogst belang te vernemen, waarin dan nu de denkwijze der remonstranten van die der kalvinisten afweek. Telkens vindt hij gewag gemaakt van verschil in de praedestinatieleer, van consequentiën en hardheden van het kalvinisme, enz., en nu zich de gelegenheid als het ware aan den schrijver opdringt, om eindelijk eens te zeggen, hoe dan de remonstranten over de voorbeschikking dachten en wat zij in het consequente kalvinisme veroordeelden, nu vindt men daarover niets. Allerlei kleine kerkelijke geschillen en procedures worden tot in bijzonderheden nagerekend, maar de vraag, voor wier beantwoording alle hervormde kerken van ons werelddeel zich in Dordrecht lieten vertegenwoordigen, die wordt zelfs niet de moeite waardig gekeurd om beschreven te worden. Is er meer afdoend bewijs te vinden tegen de juistheid van des schrijvers opvatting, dan dat hij in eene geschiedenis van Wtenbogaert en zijn tijd geene behoefte gevoeld heeft om iets te zeggen over den inhoud der vijf artikelen?

Nemen wij nu even de Remonstrantie ter hand, dan zien wij,

dat wel zeker daarin op de revisie wordt aangedrongen, maar dat het er verre af is, dat dit alleen of zelfs hoofdzakelijk de inhoud van het stuk zou zijn. Al wilden de remonstranten de revisie tot het eigenlijke geschilpunt maken, zij konden niet verbergen, dat er tusschen hen en hun tegenpartij een diepgaand verschil in de leer was, en moesten dit in hun eigen belang ook uitspreken, opdat, als de revisie geweigerd werd, zij ten minste ruimte ten opzichte van die geschilpunten zouden verkrijgen. Dat is ook de leidende gedachte van de Remonstrantie. Eerst vindt men (in de uitgaaf van Dr. J. Tideman bl. 8--12) het pleidooi voor de revisie. Dan volgt (Tid. bl. 12, r. 9 v. o.) „Is dat de meyninghe oock niet; ende wil men evenwel, tot geen Revisie commen, dat men dan ten minsten den Kercken hare vorige vryheyt wederomme gheve, die daer inne onder anderen bestont, dat men over de poincten, die hier naer verclaert zullen worden; ende d·er inne de Remonstranten swaricheyt vinden, of gantsch niet en examineerde, of, soo men in Examinibus ende elders daer van sprack, sich met soodanige verclaringhe als de Remonstranten daer van doen, jae moghelyck soberder, lichtelyck liet verghenoegen." Men ziet, de remonstranten gevoelen zich bezwaard niet slechts door het formeel gezag der confessie, maar vooral hierdoor, dat men van hen instemming vraagt met de kalvinistische leer, en zij zullen zich tevreden stellen, wanneer de zaak der revisie blijft rusten, maar men hun ruimte gunt in die punten, waarin zij van de kalvinisten afwijken. Welke die punten zijn wordt nu verder aangewezen, niet slechts in het algemeen, maar door een uiterst zorgvuldige formuleering, eerst van de kalvinistische denkwijze, daarna van de hunne, beide in 5 aan elkander beantwoordende artikelen. (Tid. bl. 15—20.) Dit is zonder twijfel het belangrijkste actestuk in den geheelen strijd vóór de synode. Het ligt nu niet op mijn weg het nader te beschrijven. Alleen wil ik er op wijzen, dat de Remonstrantie zelve ons zegt: de Remonstranten zijn zij, die over de leer van de voorbeschikking en wat daarmede samenhangt, denken zooals in de 5 artikelen is uiteengezet. De slotsom waartoe de ontwerpers der Remonstrantie komen, is dan ook niet: geef ons de revisie, maar.... »te maecken, dat de Remonstranten in een wettighe, vrye, Synodale Vergaderinghe onder U. E. Mo. authoriteyt, presidentie, beleyt, medeoordeel ende moderatie te houden, volcomelyck ghehoort, ende hare redenen

behoorlyck overwoghen zynde, de voorsz leerstukken naerder ingesien ende ondersocht worden: Ofte, soo dat nu niet gevoechelyck en soude connen gheschieden, de Broeders malcanderen in liefde ende vrede draghen, ende dulden: daertoe de Remonstranten van herten ghenegen zyn, midts dat van de voorsz. poincten, niet dat der Godsalicheyt ende den goeden zeden schadelyck zy, geleert en werde: ende dat voorts niemandt, hy zy in kercken, ofte schooldiensten, noch voor het tegenwoordighe, noch voor het toecomende, nochte voor deghene die alreede de selve diensten betreden, noch oock voor die, die in toecomende tyden tot deselve gheroepen mochten worden, om de voorsz. leerpuncten (soo die hier by den Remonstranten verclaert staen) verdacht, gesuspecteert, gewraeckt, ofte in 't minste beswaert nu sal worden: ofte soo die ghene die anders gevoelen, 't selve niet doen en willen, dat sy de Remonstranten alsdan uyt Godes woort beter onderrichten." (Tid. bl. 21).

Welk onbevangen geschiedvorscher zal, met dit document voor oogen, beweren, dat de dogmatische quaestie in dezen strijd „slechts van ondergeschikt belang is geweest?"

Werd de Remonstrantie door onzen Schrijver verwaarloosd, niet beter is het gesteld met de synode van Dordrecht. Het is waar, Wtenbogaert heeft aan dat laatste tooneel van den strijd geen persoonlijk aandeel gehad, maar het „en zijn tijd" op den titel, dat zooveel bijkomstigs moet dekken, had hier althans kunnen worden ingeroepen tot rechtvaardiging van een meer uitvoerige beschrijving, hoe in de geschilpunten door de synode werd beslist. De wijze waarop de zaak der Remonstranten in behandeling werd genomen, wordt in enkele hoofdtrekken vermeld; het „Dimittimini! Ite! Ite! van de 57ste zitting wordt met levendige kleuren geteekend, en bekroond met deze opmerking: „de geschiedenis van twee en een halve eeuw heeft recht gesproken, en het besluit der Dordtsche vaderen als een daad van kerkelijke heerschzucht, geestelijken overmoed en inhumaniteit gebrandmerkt;" eindelijk wordt de uitspraak aldus vermeld: „na vrij wat woordenwisseling waren eindelijk de remonstrantsche artikelen afgehandeld, zoodat eene commissie van binnen- en buitenlandsche godgeleerden benoemd kon worden, om de canons op te stellen, die in de honderd zes en dertigste zitting werden aangenomen." (II 509—513).

Dat is al. Evenmin als de lezer vernomen heeft, wat de remonstrantsche artikelen inhielden, evenmin leert hij nu, wat de Dortsche canones daarover hebben beslist.

Waren hier dan niet vragen, die juist voor Dr. Rogge van het hoogste belang moeten worden geacht? Als de strijd niet van dogmatischen, maar van confessioneelen aard is geweest, verdiende het dan geen opmerkzaamheid, hoe de Dortsche synode dien strijd heeft opgevat, of zij eenvoudig het gezag der confessie heeft gehandhaafd, dan of door haar, naar den eisch der Remonstrantie „de voorsz. leerstucken naerder ingesien ende ondersocht" zijn? Indien de bewering gegrond was, dat de strijd van confessioneelen, niet van dogmatischen aard is geweest, dat de revisie der confessie naar de H. Schrift en niet de leer der voorbeschikking, de spil was waarom alles zich bewoog, dan moet men zeggen, dat de Remonstranten te Dordrecht het pleit gewonnen hebben. Immers in de Instructie door de Staten-Generaal vastgesteld, de „Articuli de Indictione, Actionibusque Synodi Nationalis" wordt, in het 10de artikel, deze regel gesteld:

„In quibus omnibus ac singulis, cum nihil praeter doctrinae spectetur veritatem, curae erit Delegatis, ut debita atque accurata investigatione solum Dei verbum, non autem ulla humana scripta, pro certa atque indubitata fidei regula adhibeatur, quod ut fiat, atque liquido appareat, nihil illis praeter solam Dei gloriam atque Ecclesiae tranquillitatem propositum fore, juramento in hac Synodo sive conventu sese obstringent."

Dr. Rogge behoeft verder van mij niet te vernemen, dat de revisie van confessie en catechismus werkelijk aan de orde is gesteld. De 146ste, 147ste en 148ste zittingen waren geheel daaraan gewijd. Dat de synodale leden geen verandering in beide stukken hebben gebracht, bewijst alleen dat zij tegen den inhoud geen bezwaren hadden. Maar het beginsel om de H. Schrift als eenig gezag te erkennen en daarnaar alle belijdenisschriften te beoordeelen, dat beginsel volgens Dr. Rogge, de leus van het remonstrantisme, is op de synode van Dordrecht aangenomen en toegepast.

Waarom zijn dan de remonstranten veroordeeld? Men leze de discussiën eerst met hen, daarna over hen gevoerd, men overwege de adviezen over de 5 artikelen uitgebracht, men raadplege het vonnis, — en het is niet mogelijk daaruit een andere opvatting af te leiden dan deze, dat de remonstranten als ketters uit de hervormde kerk zijn uitgezet, dat de strijd over de leer geëin-

hij behandelt, ons geen belang meer in" (II 258). Elders, in een zeer belangrijk hoofdstuk over de pamfletten en de volksliteratuur van die dagen, vinden wij: „Het moge ons verwonderen, dat men elkander het leven verbitterde over onderwerpen, die in het oog van velen in onzen tijd niet verdienen, dat men er zich ernstig mede bezighoudt, maar vergeten wij niet, dat er meer dan twee eeuwen liggen tusschen ons en dit voorgeslacht. In een tijd, toen er nog geen internationale quaesties aan de orde waren (?) of groote maatschappelijke belangen de hoofden vervulden (?) kon bij voorbeeld de vraag, of er een nationale synode gehouden zou worden, bijna niemand onverschillig laten." (II 387) Zou er zoo geschreven kunnen worden, door iemand, die al het gewicht van den dogmatischen strijd van die dagen gevoelde? Komt het hier niet uit, dat het dogmatisch verschil tusschen Gomarus en Arminius voor den schrijver een verouderde theologische quaestie is, en is het dan wonder, dat hij de beteekenis van dat verschil, ook voor de geschiedenis van dien tijd, niet behoorlijk wist te waardeeren? Zou het hem mogelijk geweest zijn den inhoud der 5 artikelen zoo met stilzwijgen voorbij te gaan, indien hij zich volkomen rekenschap had gegeven van al wat er samenhangt met het onderscheid tusschen augustiniaansche en pelagiaansche, realistische en nominalistische, protestantsche en katholieke, kalvinistische en arminiaansche, janseuistische en jezuïetische, deterministische en indeterministische wereldbeschouwing?

Aan het einde van mijne aankondiging wil ik terugkomen op hetgeen, waarmede ik aanving, de erkenning van de groote verdiensten van dit werk. Bleek het, dat ik mij niet kan vereenigen met de algemeene opvatting van den schrijver, en heb ik niet ontveinsd, hoe daardoor, naar mijn oordeel, de behandeling van het onderwerp, wezenlijk geleden heeft, mijn laatste woord mag toch geen ander zijn dan vernieuwde dank voor al wat ik, onder de lezing van deze deelen, geleerd en genoten heb. De zorg, waarmede ik de stellingen van den schrijver heb nagegaan, moge hem ten bewijze strekken, hoeveel belang ik stelde in zijne denkbeelden over dit belangrijk tijdperk onzer geschiedenis. Moge hij ons spoedig verheugen met de voltooiing van zijn werk.

L. W. E. Rauwenhoff.

LITERARISCH OVERZICHT.

Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik untersucht von Dr. W. Nowack, Lic. u. Privat-docent der Theol. zu Berlin (Gött. 1875). De aankondiging van dit geschrift geeft mij gelegenheid om een vroeger gepleegd verzuim te herstellen. In den jaargang 1873 van ons Tijdschrift had ik moeten vermelden, dat Th. Heyse en, na diens overlijden, Fischendorf ons eene uitgave van den *Codex Amiatinus* der Vulgata des O. Testaments hebben bezorgd. Daardoor is in eene wezenlijke behoefte voorzien. Dat de *textus receptus* der Vulgata van de oorspronkelijke vertaling van Hieronymus ver afweek en bepaaldelijk uit de voor-hieronymiaansche overzettingen geïnterpoleerd en door glossen verontreinigd was, wisten wij sedert lang. Ook ontbraken de hulpmiddelen tot herstel van het origineel niet. Doch de oudste en zeer deugdelijke Codex was tot dusver niet in het licht gegeven, terwijl die thans door ieder kan worden geraadpleegd. Dr. Nowack nam daaruit aanleiding om de waarde van het getuigenis van Hieronymus voor de critiek van den tekst des O. Testaments opnieuw te onderzoeken en deelt ons in dit geschrift mede, tot welke uitkomsten hij gekomen is. In de »Vorbemerkungen", S. 1—22, bespreekt hij de taalkennis van Hieronymus, zijne afhankelijkheid van de grieksche vertalingen en het karakter zijner overzetting. Daarna handelt hij over den door hem gebruikten tekst, en wel 1° over de consonanten; 2° over de woordafdeeling en 3° over de vocalisatie (S. 23—54), waarna hij 4° de slotsom opmaakt (S. 54, 55). Zij komt hierop neder, dat Hieronymus een niet gevocaliseerden tekst voor zich had, maar in de lezing daarvan, meer dan eenige andere oude ver-

taler, overeenkomt met de latere Masoreten; dat zijn tekst de groote toevoegselen mist, die de LXX, vooral in *Samuel*, *Koningen*, *Jeremia* en *Spreuken*, aanbieden; dat evenwel die tekst hier en daar verschilt van dien der Masoreten, hetzij zelfstandig, hetzij met andere oude overzettingen, en dat zijne afwijkingen dikwijls den echten tekst bevatten.

Het geschrift van Dr. Nowack is blijkbaar met groote zorg bewerkt en verdient aan allen, die zich met de tekstcritiek van het O. Testament bezig houden, te worden aanbevolen.

Een opstel van Prof. J. P. N. Land, onzen geachten medewerker, over *De zoogenaamde hierosolymitaansche of christelijk-palestijnsche bijbelvertaling*, was oorspronkelijk voor ons Tijdschrift bestemd, maar is, nadat het door den schrijver in de vergadering van de Letterkundige Afdeeling der Koninklijke Academie van Wetenschappen was voorgelezen, in hare *Verslagen en Mededeelingen* opgenomen (Tweede Reeks, Deel V bl. 196—208). Men veroorlove mij er nu hier de aandacht op te vestigen en tegelijk op het 4de Deel der *Anecdota Syriaca*, voor zoover dat aan de openbaarmaking en toelichting van stukken dier Hierosolymitaansche vertaling gewijd is. Ik mag wel aannemen, dat zij, die ten onzent in dit hulpmiddel der tekstcritiek belangstellen, aan eene korte aanwijzing genoeg hebben, en mij dus daartoe bepalen.

De hierosolymitaansche of christelijk-palestijnsche vertaling van de Evangeliën is eerst door de gebroeders Assemani, daarna door J. G. C. Adler bekend gemaakt, en wel uit het het eenige toen bekende Vaticaansche handschrift, dat in 1861—64 door Graaf F. Miniscalchi Erizzo te Verona is uitgegeven. Het is Prof. Land gelukt, in het Britsch Museum te Londen andere fragmenten van die vertaling te vinden, en later ook twee door Tischendorf aangekochte en thans te Petersburg bewaarde codices, nieuwe fragmenten bevattende, ten gebruike te ontvangen. De laatst vermelde, Londensche en Petersburgsche, handschriften zijn meest alle palimpsesten. Zietdaar het materiaal, dat ons in Tom. IV der *Anecdota* medegedeeld en tevens volledig toegelicht wordt. De Syrische tekst, voor zoover die zich liet ontcijferen — hetgeen vaak ongeloofelijke inspanning vorderde — wordt medegedeeld p 103—212, waarmede de *Supplementa* op p. 213 sqq. moeten worden vergeleken. De Petersburgsche stukken bevatten niet slechts gedeelten des Bijbels, maar ook fragmenten van vertaalde homiliën (p. 171

sqq). In de eerste, Latijnsche helft van het deel ontvangt de lezer daarbij de noodige inlichtingen. Met de hem eigene nauwgezetheid handelt Land hier (p. 177—234) achtereenvolgens: De codice Romano; de fragmentis Londinensibus; de fragmentis Petropolitanis; de Psalmorum fragmentis; de Hymnis Londinensibus; de Evangeliis (in deze § eene proeve van collatie der nieuw ontdekte fragmenten met den griekschen tekst); de Lectionibus e V. T. et Actis Apostolorum; de Vitis Sanctorum; de fragmentis theologicis (van beide volledige inhoudsopgave); de scriptura; de sermone; de horum librorum origine. — Eindelijk behooren nog tot de hierosolymitaansche stukken acht voortreffelijk uitgevoerde, deels phototypische, deels lithographische platen, die ons een aanschouwelijk beeld geven van de onderscheidene handschriften en van het hierosolymitaansche schrift.

Dit dorre verslag laat natuurlijk geen recht wedervaren aan den arbeid van Prof. Land, maar is toch voldoende om daarvan eenig denkbeeld te geven. Evenals tot dusver de naam van Adler, zoo is van nu af de naam van onzen geleerden landgenoot onafscheidelijk aan de hierosolymitaansche vertaling verbonden.

De vraag betreffende den ouderdom der bestanddeelen van den Pentateuch trekt in Duitschland meer en meer de aandacht. In den vorigen zomer heeft Dr. R. Smend, ter verkrijging van het licentiaat in de theologie, aan de universiteit te Halle eene dissertatie verdedigd, waarvan de titel luidt: *Moses apud prophetas, sive quidnam prophetae saeculi noni et octavi de religionis Israeliticae moribus et institutis eorumque origine et antiquitate prodant.* Het onderwerp is gelukkig gekozen. Of het ook gelukkig behandeld is, daarover kunnen anderen wellicht onpartijdiger oordeelen dan ik. Immers het schijnt wel, dat de auteur eene bijdrage heeft willen leveren tot wederlegging van mijn »Godsdienst van Israël," dien hij dan vooral citeert, wanneer hij het daarmede oneens is. Doch met te meer belangstelling heb ik daarom van zijn betoog kennis genomen. Ziethier een overzicht daarvan, met enkele critische opmerkingen.

Nadat de profetische literatuur der 8ste en — daar Joël voor een tijdgenoot van Joas moet worden gehouden — der 9e eeuw v. Chr. als het aangewezen uitgangspunt voor het onderzoek naar Israël's godsdienstige ontwikkeling is erkend (p. 1—5), wordt de vraag gesteld, wat uit die literatuur ten aanzien van het verledene

volgt? Uit de wijze, waarop dit geschiedt (p. 5—7), zou men opmaken, dat de schrijver de profeten van dien tijd van Mozes geheel afhankelijk acht. Wanneer zij het volk zijne ongehoorzaamheid verwijten, blijkt daaruit dan niet, dat er algemeen erkende wetten bestonden, waarmede hunne prediking overeenstemde? Doch de exegese van de plaatsen zelve, die hier in aanmerking komen, beantwoordt niet aan hetgeen des schrijvers *casus positio* deed verwachten. Het gebruik van het woord תּוֹרָה bij Jezaja, Hozea (H. VIII: 12; IV: 6), Amos (H. II: 4) wordt zeer zorgvuldig nagegaan (p. 7—18). De slotsom is, dat de profeten overal het aloude verbond tusschen Jahveh en Israël onderstellen en aan Israël's verplichting om de daarin opgenomen geboden van Jahveh na te komen niet twijfelen. Uit Hozea (H. VIII: 16) blijkt verder, dat die geboden ook schriftelijk voorhanden waren. Doch op het gezag van Mozaïsche wetten beroepen zij zich niet: »quam rem summopere miraremur, si legum codex a Mose confectus ex antiquo tempore et reipublicae gerundae et cultus peragendi regula sacrosancta fuisset.... Neque vestigium exstat, quo ullum legum codicem, quamvis magna auctoritate fuerit, ante Josiae tempora publice ratum fuisse appareat" (p. 18—20).

Hiertegen valt weinig in te brengen. Uit *Hoz.* VIII: 12 — blijkbaar zeer hyperbolisch en allerwaarschijnlijkst hypothetisch op te vatten (verg. Hitzig) — wordt wellicht te veel afgeleid. Doch overigens heeft Dr. Smend gelijk, zoowel in hetgeen hij stelt, als in hetgeen hij ontkent. De vraag is nu, wat die — niet officiëele, niet uitgevaardigde — »legum libri, qui non secus atque ipsi prophetae, foederis cum Jehova icti conditiones accuratius circumscribere studebant" inhielden en in hoever zij overeenkomen of zelfs vereenzelvigd mogen worden met de bestanddeelen van den tegenwoordigen Pentateuch? De schrijver, die in de profetische geschriften geene eigenlijke verwijzingen naar de Wet kan ontdekken, erkent de moeielijkheid van het antwoord op deze vraag. Toch wil hij trachten zekerheid te krijgen en onderzoekt daarom, 1° hoe de profeten en hunne tijdgenooten »de sacrorum dignitate" hebben geoordeeld; 2° wat zij ons leeren over de vereering van Jahveh in één heiligdom en 3° over het gebruik van Jahveh-beelden. Gaan wij na, hoe dit programma (p. 20—23) wordt uitgewerkt!

1° Dr. Smend handelt in deze § achtereenvolgens over *Am.* V: 21 verv.; IV: 4, 5; VII: 17; *Jez.* XXIX: 13 en andere plaatsen van Jezaja; *Mich.* VI: 6—8; *Hos.* IX: 1—6 en Joël. Dan wordt (p. 47—49) de slotsom opgemaakt: de profeten leeren ons,

dat er in de 9de en 8ste eeuw ter eere van Jahveh offers gebracht en feesten gevierd werden; dat allen zich verplicht rekenden daaraan deel te nemen; dat die deelneming, hoewel, voor zoover wij weten, niet aanbevolen met een beroep op geschreven wetten, toch geacht werd met den wil van Jahveh overeen te stemmen: »totus Jehovae cultus in more atque consuetudine positus fuisse videtur, qui quidem mos auctoritate omnibus legibus majori fuit." Het verzet van de profeten tegen deze handelingen en denkbeelden van hunne tijdgenooten geldt niet den eeredienst zelven, maar de waardeering daarvan of, wat op hetzelfde neerkomt, de overtreding van Jahveh's zedelijke voorschriften, waaraan zij de grootste waarde toekenden. »Jehovae cultum perantiquum ab ipso deo originem accepisse nusquam negant neque eum antea alium atque nunc fuisse contendunt. Contra vetustate sua adeo sanctus est, ut ipse Jehova odiosis Ephraïmitarum sacris omnino deesse nequeat. Quamobrem Jesaia Jehovae religionem sine sacris cogitare non potest." Op de vraag, of het ongeloofelijk is, dat er toen eene priesterlijke wetgeving bestond, als die wij nu in de boeken Exodus-Numeri vinden, kan volgens den auteur niet dan ontkennend geantwoord worden. »Namque prophetarum aequales ab indole illius libri (d. i. van de priesterlijke wetten) minime discrepabant. Neque scio, quid obstet, quominus in praecepti divini formam redactum fuisse putemus, quod, quamquam initio in piorum voluntate situm fuerat, officium summum esse jam pridem in omnium animis convaluerat." — Niets is duidelijker, dan dat de verdedigers van den hoogen ouderdom der wetten van den Pentateuch tot dus ver weinig baat vinden bij het hier in hun belang ingesteld onderzoek. Het is niet ongeloofelijk; niets verhindert ons te meenen, dat er in de 8ste eeuw eene ceremoniëele wetgeving heeft bestaan, bij — de Israëlieten, tegen wie de canonieke profeten strijd voeren, en dat die wetgeving in hoofdtrekken overeenkwam met de thans bestaande! Dit is niet alleen weinig bepaald, maar bovendien zeer onbevredigend voor al wie hier steun meende te vinden. En bovendien is nu de slotsom, naar het mij toeschijnt, niet eens volledig. Er had ook nog in moeten zijn opgenomen, dat de profeten zulk eene ceremoniëele wet niet slechts nergens noemen, veelmin erkennen, maar bovendien lijnrecht tegenspreken wat zij, in hare tegenwoordige redactie, duidelijk leert. Of is niet de vraag van Amos: »Hebt gij mij veertig jaren in de woestijn slachtoffers toegebracht?" wanneer zij als ontkenning wordt opgevat, een slag in het aange-

zicht van de ons bekende ceremoniëele wetten? En wanneer Jezaja de vereering van Jahveh door de Judeërs »een aangeleerd menschengebod" noemt, is hem dan niet elke gedachte aan regeling van den eeredienst door Jahveh zelven geheel en al vreemd, ook indien wij onzen auteur (p. 40 sq.) moeten toestemmen, dat hij zijne tijdgenooten berispt, omdat zij niet vrijwillig, maar op aandrang van menschen — hunne voorvaderen, de koningen, de priesters — aan Jahveh hunne hulde brachten? Overigens, al schijnt mij de apologetische waarde van dit deel des onderzoeks uiterst gering, de juistheid van vele opmerkingen des auteurs erken ik zeer gaarne. Hij heeft inderdaad bewezen, of althans nadrukkelijk herinnerd, dat de profeten geen consequent spiritualisme huldigden en de gemeenschappelijke vereering van Jahveh niet »an sich," maar om andere, zeer geldige redenen afkeurden en bestreden. Nog ééne vraag: hoe weet de auteur, dat Jezaja »in cultus divini, qualis in templo Hierosolymitano erat, institutis" niets te berispen vond? Uit 2 *Kon.* XXIII heeft hij dit zeker niet geleerd. Veeleer leidt de beschrijving, die wij daar vinden, ons bepaaldelijk tot het vermoeden, dat de Jeruzalemsche eeredienst toen voor het eerst met de reinere denkbeelden der profeten in overeenstemming werd gebracht. Indien hij dat reeds onder Hizkia geweest ware, dan zou Jozia wel niet zooveel te hervormen hebben gevonden.

2° Thans wordt onderzocht (p. 49—63), hoe de profeten dachten over de hoogten en over den Jeruzalemschen tempel. Met dit gedeelte van Dr. Smend's dissertatie kan m. i. in het geheel niet worden ingestemd. Afkeuring van de hoogten vindt hij slechts in ééne profetische uitspraak, *Mich.* I : 5. Maar daarvan maakt hij dan ook herhaaldelijk gebruik (p. 55 sq., 57, 61), ten bewijze, dat de profeten van de kleinere heiligdommen niets weten wilden en eigenlijk maar ééne offerplaats kenden. Maar wat is nu het geval? De tekst van *Mich.* I : 5 is corrupt; במות (»de hoogten van Juda") moet door de חטאת (»de zonde van Juda") worden vervangen. Deze verbetering steunt op zoo krachtige uit- en inwendige bewijzen (verg. Roorda ad l.), dat ik geen oogenblik twijfel, of Dr. Smend zal haar aannemen, zoodra hij haar ernstig heeft overwogen. Dit zal hem intusschen te staan komen op het verlies van den eenigen steun voor de beweerde verwerping van de hoogten door de profeten. Maar hoe dan Jezaja's hooge waardeering van Zion te verklaren? Wel, natuurlijk, uit zijn geloof, dat Jahveh dien tot zijne woning verkoren heeft. Doch dit geloof berust niet op de

wet of de gewoonte, die het offer ter eere von Jahveh tot den tempel op Zion beperkte. Veeleer is dat geloof een der antecedenten van den eisch, voor het eerst in Deuteronomium gesteld, dat Jahveh alleen te Jeruzalem door offers en feesten zou worden gediend. Het spreekt immers vanzelf: eerst moest de overtuiging aangaande Zion's heiligheid diep ingeworteld en als met het Jahvisme samengegroeid zijn, voordat de vromen voor den dagdurfden komen met de stelling, dat Jahveh alle offers verwierp, die hem elders werden toegebracht. De Deuteronomist (H. XII) is zich nog ten volle bewust van de enormiteit dezer bewering en geeft duidelijk te kennen, dat zijne voorschriften nieuw zijn. De priesterlijke wetgever is, wat de zaak aangaat, met hem conform, maar bouwt blijkbaar voort op het bestaande; hij toont ook hierin de jongere van de twee te zijn. Mij dunkt, deze opvatting van den gang der denkbeelden over dit punt wint het in waarschijnlijkheid zeer ver van die, welke wij bij Dr. Smend aantreffen.

3° Het oordeel der profeten over de Jahveh-beelden (p. 63—66) wordt eindelijk nog uit hunne schriften afgeleid. De auteur meent daaruit te mogen opmaken, dat zij niet de eersten kunnen geweest zijn, die den beeldendienst verwierpen. Wij stemmen hem dit gereedelijk toe. Maar, wat bewijst het voor »Moses apud prophetas?"

Thans worden de teksten, die met bepalingen der Wet, b. v. omtrent reinheid, het burgerlijke leven enz., parallel zijn, één voor één overwogen (p. 66—73). De overeenkomst is dikwerf onloochenbaar, maar, gelijk de auteur zelf erkent, geen bewijs voor het vroeger bestaan der bedoelde wetten. Eigenlijke verwijzingen naar de Wet vindt hij, gelijk wij reeds zagen, bij de profeten niet.

Het onderzoek is thans afgeloopen, en de dissertatie zou er niet bij hebben verloren, indien zij met p. 73 ware geëindigd. Doch de auteur geeft ons nog eenige gedachten over de onderlinge verhouding van Deuteronomium en de priesterlijke wetten ten beste. Ze pleiten voor zijne geneigdheid om de prioriteit van deze laatste te hand haven, maar bewijzen niet, dat hij van dit onderwerp eenige studie heeft gemaakt. Wat hij b. v. over »de Levietische priesters" zegt, is al zeer oppervlakkig (p. 73, 74).

Ten aanzien van de ceremonieële wetgeving wordt ten laatste dit resultaat voorgedragen: »Prophetarum nostrorum tempore leges, quae ad cultum Jehovae pertinerent, a populo jure susceptas fuisse probari nequit. Totum enim sacrorum institutum ea aetate in more

situm fuisse videtur. Sed leges, quae in Levitico[1]) exstant, quominus tunc fuisse putemus, nequaquam prohibemur[2]). Nam quae e sola consuetudine pendebant, antiquitus in praecepti divini formam redacta esse poterant 2)..... Ut autem leges illae, priusquam ad publicam auctoritatem pervenerunt, saecula permanerent, ipsa rei natura ferebat (?)..... Jehovae cultum, qualis prophetarum priorum tempore et certe multum ante fuit, a Levitici indole minime abhorruisse 2) satis constat. Utcumque igitur de huius aetate judicas, quae adhuc de Israelitarum religione et nascente et crescente et adulta existimavimus, nu'lo modo mutantur" (p. 74, 75). De bedoeling der laatste zinsnede schijnt te zijn, dat wij desverkiezende bij de traditioneele opvatting van Israël's godsdienstgeschiedenis kunnen blijven staan; dat de profeten ons niet dwingen haar te verlaten. Ik kan dit niet toegeven. Doch al kon ik dit, dan nog zou ik vragen: Is dàt dan de quaestie? Moet niet van de mogelijke opvattingen de waarschijnlijkste worden gevolgd? En wat is onwaarschijnlijker dan de ceremonieële wetgeving »saecula permanens," zonder dat een sterveling toont haar te kennen?

»Nog ééne zoodanige overwinning," sprak koning Pyrrhus, »en het is met mij gedaan." Mij dunkt, de voorstanders van de prioriteit der priesterlijke wetten kunnen die woorden tot de hunne maken. Indien hun gevoelen door een bekwaam man, gelijk Dr. Smend ongetwijfeld is, niet beter kan worden verdedigd dan hier geschiedt; indien elke nieuwe apologie van dat gevoelen aan de tegenpartij zoo veel toegeeft, dan is de eindbeslissing niet twijfelachtig en ook niet ver meer af.

Het zal wel aan de meesten onzer lezers bekend zijn, dat de Straatsburger Hoogleeraar Eduard Reuss een begin heeft gemaakt met de uitgave zijner Fransche vertaling en bewerking van den Bijbel. De titel van het groote werk luidt: *La Bible. Traduction Nouvelle avec introductions et commentaires* par E. R. Er hebben tot dus ver drie stukken het licht gezien: *Préface et introduction générale* (1 1/2 francs); de bewerking van de *Psalmen* en de *Klaagliederen*, uitmakende de eerste twee sections van de 5de partie de l'A. T.

---

[1]) Zoo heet, kortheidshalve, de geheele priesterlijke wetgeving.
[2]) Door mij onderschrapt.

(Poésie lyrique) (6 francs), en de drie synoptische Evangeliën, 1ste partie du N. T. (10 francs). De prijs van het geheele werk zal voor hen, die daarop inteekenen, de 100 francs niet te boven gaan. De uitvoering is, in één woord, voortreffelijk. Volgens de laatste lijst is het cijfer der »adhérents" tot 862 geklommen, zoodat althans van die zijde tegen de voortzetting en voltooiing van het werk wel geen bezwaar zal bestaan.

De Bijbel van Reuss is bestemd voor het beschaafde publiek, niet uitsluitend voor de theologen. Geleerde discussie vindt men daarin niet. Hij levert de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek, en wel zoo, dat de ontwikkelde leek zich die kan toeeigenen, en dat de deskundigen den auteur kunnen narekenen. Op de vraag, of Reuss er in geslaagd is, dit plan uit te voeren, moet zonder de minste aarzeling bevestigend worden geantwoord. De »Introduction générale" is, al aanstonds, een model van eenvoud en duidelijkheid. Zij verhaalt de geschiedenis van den Bijbel en van de Bijbelsche exegese en critiek, zoover dat noodig is om de verschijning van deze nieuwe uitgave te rechtvaardigen en den lezer het standpunt, waarop de auteur zich heeft geplaatst, te doen kennen en waardeeren. De bewerking van de Psalmen en de Klaagliederen is niet minder gelukkig geslaagd. Zij bevat eene algemeene inleiding: *La poésie hébraique* (p. 1—24), inleidingen op de twee boeken (p. 25—62, p. 421—428) en verder de vertaling van de enkele psalmen en liederen, telkens vergezeld van de noodige toelichting, zoowel van de gedichten in hun geheel, als van de verzen, die om de eene of andere reden afzonderlijke behandeling verdienen. De vertaling is zóo getrouw als de aard der Fransche taal toelaat, duidelijk en sierlijk. In de verklaring is alles opgenomen, wat de lezer behoeft om den dichter te kunnen volgen, óók de wederlegging van de overlevering omtrent den auteur en den ouderdom der gedichten, zoo dikwerf deze de juiste opvatting in den weg staat.

Het zou voorbarig zijn, het werk van Reuss nu reeds te beoordeelen; eerst moet het, zoo al niet voltooid, dan toch der voltooiing nader gebracht zijn. Die taak zou bovendien niet door één persoon kunnen worden aanvaard, of althans in tweeën gesplitst moeten worden: in de critiek van het N. Testament neemt de auteur, gelijk wij weten, een meer conservatief standpunt in; de bewerking daarvan wordt dus vanzelf minder doortastend dan die van de boeken des O. Verbonds; zijne Synopse des trois premiers

évangiles" schijnt mij, na eene eerste en oppervlakkige kennisneming, uit het oogpunt der traditie vrij wat onschuldiger dan de Psalmen. Voor een algemeen oordeel is dus de tijd nog niet gekomen. Maar wel kan ik nu reeds de opvatting en behandeling van het O. Testament eenigszins nader kenschetsen en van mijne ingenomenheid daarmede rekenschap geven.

Letten wij, vooreerst, op de verdeeling van het O. Testament en op de orde, waarin de boeken elkander zullen opvolgen. De auteur voegt ze bijeen tot zeven groepen, waarvan ik hier de opschriften wil mededeelen: I. Résumé de l'histoire des Israélites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'Exil (Richteren, Samuel en Koningen); II. Les prophètes (in chronologische orde); III. L'histoire sainte et la loi (Pentateuch en Jozua); IV. Chronique ecclésiastique de Jérusalem (Kronieken, Ezra en Nehemia); V. Poésie lyrique (Psalmen, Klaagliederen en Hooglied); VI. Poésie didactique, philosophie, morale (Job, Spreuken, Jona, Prediker, Tobit, Jezus ben Sirach, Wijsheid); VII. Littérature politique et polémique (Ruth, Daniel, Esther, Baruch, Judith). Er blijft hier natuurlijk het een en ander te vragen over, b. v. waarom I en II Makkabeën niet worden opgenomen, terwijl toch aan zoo vele andere Apocriefen des O. T. eene plaats is ingeruimd? Doch de verdeeling in haar geheel verraadt de meesterhand. Inzonderheid wijs ik op III en IV. De plaatsing vau Pentateuch en Jozua niet vóor, maar na Richteren-Koningen en de profetische literatuur brengt ons in eens op het standpunt, dat wij bij de beschouwing van die boeken moeten innemen. De titel van IV is zeer gelukkig gekozen. Het geheele plan getuigt van onafhankelijkheid en van scherp oordeel.

Tot soortgelijke opmerkingen geeft ook de bewerkiug van de Psalmen aanleiding. »Le Psautier ou le livre de cantiques de la Synagogue" — zoo luidt het opschrift, dat Reuss er boven plaatst. Het wijst wederom terstond aan, hoe de bundel moet worden opgevat en hoe Reuss met de traditie omtrent zijnen oorsprong geheel gebroken heeft. Dat blijkt trouwens nog veel duidelijker uit de algemeene inleiding en uit het onderzoek naar ouderdom en strekking der afzonderlijke psalmen. De resultaten daarvan kan ik mij niet in alle deelen toeëigenen. De auteur schijnt mij al te zeer geneigd om de psalmen met de vervolging der Joden door Antiochus Epiphanes en met den opstand der Makkabeën of de gevolgen daarvan in verband te brengen. Ook kan ik niet toegeven, dat zoo vele psalmen in naam der gemeente gedicht en dus

van den aanvang af voor het gebruik in tempel en synagoge bestemd zijn geworden. Doch dit verhindert mij niet, de hier voorgedragen opvatting van het Psalmboek in haar geheel te waardeeren en te genieten. De bestrijding van de overlevering omtrent David als psalmdichter en van hare verdediging, ook nog binnen zeer enge grenzen door Ewald en Hitzig, is inderdaad treffend juist. Men kan niet beweren, dat zij — of dat, in het algemeen, de geheele commentaar op de Psalmen en de Klaagliederen — van gestrenge philologie of van scherpe tekstcritiek getuigenis aflegt: in beide opzichten is Reuss op de hoogte van den tijd, maar munt hij niet uit boven anderen. Zijne eigenlijke kracht ligt elders: in de vereeniging en in de »rücksichtlose" toepassing van gezond verstand en gezonden smaak. Dat zijn gaven, waarvan een mensch, ook een exegeet en criticus van den Bijbel, nimmer te veel hebben kan en aan welker concentratie op de behandeling van de heilige literatuur der Israëlieten nog altijd behoefte bestond.

Wij kunnen niet anders dan ons verheugen over de verschijning van dit monumentale boek. Moge den Straatsburger Hoogleeraar het voorrecht te beurt vallen, zijn arbeid te voltooien en zoo de theologische letterkunde te verrijken met een werk, dat, welke bedenkingen ook tegen deze en gene bijzonderheid mogen gelden, in zijn geheel de eerste vervulling zijn zal van eene wezenlijke behoefte.

Die Lehre der Bibel von Gott, oder Theologie des A. u. N. Bundes, von H. Ewald, IVer Band (Leipzig, 1876). De correctie der proeven van dit werk is Ewald's laatste arbeid geweest. Twee dagen vóór zijnen dood, toen hij reeds ernstig ziek en zeer verzwakt was, hield hij zich daarmede nog bezig. Verder dan p. 48 bracht hij het niet, en de talrijke drukfouten, die in de eerste drie bladen zijn overgebleven, leveren het bewijs, dat ieder ander dan hij reeds vroeger rust zou hebben genomen. Doch indien iemand, dan heeft Ewald gewerkt, zoolang het voor hem dag was. Meer dan een halve eeuw heeft hij door zijne geschriften de kennis van het Oosten en inzonderheid de studie van het O. Testament uitgebreid en bevorderd. Zijne werken zijn in aller handen en waarborgen hem eene eereplaats onder de geleerden dezer eeuw. Als academisch docent en als schrijver heeft hij in Duitschland en in de geheele Protestantsche wereld een invloed uitgeoefend, die zelden wordt geëvenaard.

Wat mij zelven aangaat, ik heb zóo veel aan Ewald te danken, dat ik zeer gaarne met de betuiging van erkentelijkheid en met warme lofspraken afscheid van hem zou nemen. Ik zou mij dus hartelijk verheugen, indien zijn laatste werk een ander ware geweest dan de *Lehre der Bibel von Gott*. Mijn oordeel daarover heb ik vroeger reeds uitgesproken (*Theol. Tijdschrift* VI : 102; VII: 665; IX: 121) en kan ik, na de verschijning van dit vierde en laatste deel, noch terugnemen, noch wijzigen. Wij ontvangen thans, gelijk de tweede titel aanduidt, de beschrijving van: *Das leben des menschen und das reich Gottes*, m. a. w. de bijbelsche zedenleer en de bijbelsche leer over het godsrijk. Het behoeft geene vermelding, dat Ewald ook hier weder toont, de rijke stof geheel meester te zijn, en over menige bijzonderheid treffende opmerkingen in het midden brengt. Maar het geheel is en blijft tweeslachtig. »Die lebenslehre" splitst zich in drie afdeelingen: de leer van 's menschen hoogste goed, de plichtenleer, de leer der deugd. Deze Schleiermacher'sche verdeeling is bekend en in hare verdiensten erkend. Is zij ook bijbelsch of althans op de bijbelsche zedenleer toepasselijk? Immers neen! Dán althans niet, wanneer men, gelijk Ewald hier doet, »het hoogste goed" individueel opvat en het niet laat samenvallen met het godsrijk, dat, gelijk wij zagen, door hem in de tweede helft van dit deel afzonderlijk wordt behandeld. Over de drie onderdeelen zelve kan niet anders worden geoordeeld. Beschouwen wij b. v. het tweede, de plichtenleer (»die lebensführung des menschen") van naderbij! Het wordt wederom in drie kleinere afdeelingen of hoofdstukken gesplitst. Eerst geeft Ewald »die reihe der höchsten vollmächte des menschlichen geistes und die allgemeinsten grundsätze." Deze laatste zijn vier in getal: der grundsatz der vollkommenheit, der gerechtigkeit, der heiligkeit, der Gottesfurcht. Uit deze laatste ontspringen weder »liebe, glaube, hoffnung." Wat zullen wij hiervan zeggen? wat van die »vollmächte des menschlichen geistes?" wat van den »grundsatz der vollkommenheit" naast dien »der gerechtigkeit," en dat in eene bijbelsche moraal? wat, eindelijk, van de plaatsing van »die Gottesfurcht" geheel achteraan en van de afleiding daaruit van de drie theologische deugden, gerangschikt in deze orde: liefde, geloof en hoop? Het begint ons bij zulk eene verdeeling te schemeren, en als wij nagaan, met welke ingewikkelde en duistere redeneering deze rangschikking wordt gerechtvaardigd, dan raken wij geheel in de war. Doch wij zijn nog niet aan het einde. Ewald behandelt nu, ten

andere, »die reihe der göttlichen schranken dieser menschlichen vollmächte und bestrebungen.” Ze worden gevonden in den Decalogus; vier daarvan zijn »schranken des menschlichen verhaltens zu Gott;” vijf »schranken menschlicher beziehung und vollkommenheit;” gezamenlijk komen ze overeen met het eerste tot en met het vierde en het zesde tot het tiende gebod. Wie heeft er ooit aan gedacht — en wie zal er ook na Ewald aan denken — deze negen geboden of verbodsbepalingen als »schranken der menschlichen vollmächte” te kenschetsen? En, indien ook, wie zou dan nog durven beweren, dat ze in den Bijbel zoo worden opgevat en voorgesteld? En dat zou toch het geval moeten zijn, wanneer hun in eene »Lehre der Bibel von Gott” deze plaats mocht worden aangewezen. In de derde plaats handelt nu de plichtenleer, doch in weinige bladzijden (S. 145—152), over »die besonderen lebensführungen in der Gesellschaft,” als: het huwelijk, de betrekking tusschen ouders en kinderen enz. Inderdaad was bijna alles, wat hier ter sprake zou moeten komen, reeds vroeger behandeld of moest het voor de »Tugendlehre” bewaard blijven. Met andere woorden: waar de Bijbel zelf het rijkst is, in de regeling van de concrete levensbetrekkingen, is deze bijbelsche zedenleer het schraalst.

Hieraan moet nog worden toegevoegd, dat ook weder in dit deel, evenals in de drie vorige, de bekende uitvallen tegen de »Berliner,” tegen Strauss en Baur, in één woord: tegen allen, die het wagen van Ewald te verschillen, zeer menigvuldig zijn. De voorrede, geschreven 1 Sept. 1871 en bestemd voor het geheele werk, is eene doorloopende afstraffing van andersdenkenden op het terrein van Staat, Kerk en wetenschap. Maar ook in het werk zelf wordt de zoogenaamde leer des Bijbels telkens op het heden en zijne menigvuldige afdwalingen toegepast. Het ontbreekt daarbij, helaas! niet aan verdachtmaking of veroordeeling van het karakter dergenen, die van den schrijver verschillen. Men leze b. v. S. 169—173, waar achtereenvolgens de nieuwere wijsgeeren, de Pruisische politici en de vrijzinnige Joden als bestrijders van de zedenleer des Bijbels ten tooneele gevoerd worden.

Niet lang geleden heeft mijn geachte ambtgenoot Valeton, in de rede waarmede hij zijne academische lessen heropende, mij miskenning der verdiensten van Ewald ten laste gelegd [1]) en daarbij

[1]) Studiën. Theol. Tijdschr. onder redactie van Dr. P. D. Ch. de la Saussaye Dz. en Dr. J. J. P. Valeton Jr., I: 311—321.

zich op mijn oordeel over *Die Lehre der Bibel von Gott* beroepen. Zijne ingenomenheid met dit werk verklaar ik mij gereedelijk: in geen der geschriften van Ewald komt zóó duidelijk als hier uit, dat hij, in weerwil van zijne exegetische, critische en historische studiën, de dogmatische beschouwing van den Bijbel niet is te boven gekomen. Maar niets is dan ook natuurlijker, dan dat de tegenstander van die beschouwing zich door dat werk afgestooten gevoelt. Veroordeeling daarvan *a priori* blijft niettemin ongeoorloofd. Maar heb ik mij dan daaraan schuldig gemaakt? heb ik niet èn vroeger èn thans — beknopt, maar toch duidelijk, naar het mij toeschijnt — aangetoond, dat Ewald's bijbelsche theologie door en door onhistorisch is? Moet dit eigenlijk niet door ieder worden toegestemd? Vindt Prof. Valeton zelf in dit systeem van geloofs- en zedenleer den Bijbel terug? Kan hij het zich toeëigenen? Moet niet veeleer zijne instemming zich bepalen tot de toejuiching van deze en gene algemeene uitspraak, waarin de Heilige Schrift en de ware godsdienst hemelhoog verheven worden? Daarbij komt nu, dat de onmisbare keerzijde van elk dogmatisme, de verkettering van andersdenkenden, bij Ewald nooit geheel ontbroken heeft en juist in dit zijn laatste boek haar toppunt bereikt. Voor miskenning van werkelijke verdiensten hoop ik mij steeds te wachten. Maar tegen afdwalingen als deze zal ik blijven waarschuwen en strijden met al de kracht die in mij is. Deze vruchten zijn niet aan den boom der onafhankelijke theologie gerijpt en kunnen door hare oprechte voorstanders nimmer als gezond voedsel worden erkend.

Dezelfde aflevering van de »Studiën," waaruit ik daareven citeerde, bevat, van de hand des tweeden redacteurs, Dr. J. J. P. Valeton Jr., Pred. te Bloemendaal, eene aankondiging van mijn werk: *De profeten en de profetie onder Israël*, Deel I, waarvoor ik den schrijver bij dezen dank zeg. Hij verontschuldigt zich eenigszins, dat hij een nog onvolledig boek beoordeelt. Dat behoefde hij niet te doen. Indien ik zoo iets had willen voorkomen, dan moest ik de twee deelen tegelijk in het licht hebben gegeven. Toch verheug ik mij, na de lezing van die aankondiging, dubbel, dat nu ook het tweede en laatste deel is verschenen. Men weet nu, wat daarin al en niet voorkomt, en kan zich dus thans een oordeel over het geheel vormen. De bedenking, die ik zelf ten aanzien van Deel I had geopperd (*Theol. Tijdschrift* IX : 576 v.) — dat het al te zeer een negatief karakter vertoont, omdat de groote helft aan de beschou-

wing der niet vervulde voorzeggingen is gewijd — die bedenking zal tegen de beide deelen samen wel niet worden ingebracht. In Deel II toch komen nu ook de vervulde voorzeggingen aan de orde (bl. 1—65). Verder wordt daar de verhouding tusschen de voorspelling van de toekomst en het godsdienstig geloof der profeten vastgesteld (bl. 66—104). Het onderzoek van de berichten over de profeten en van de voorspellingen in de historische boeken van het O. Testament leidt tot het resultaat, dat de profeten zich omtrent de geschiedenis van hun volk zeer verdienstelijk gemaakt en haar met hunne eigene godsdienstige ideeën als doortrokken hebben (Hoofdstuk X—XII, bl. 105—198). Daarna wordt het Nieuwe Testament in zijne betrekking tot het Oude, inzonderheid tot de profetieën, bestudeerd. Nadat is aangewezen, dat en waarom de nieuwtestamentische citaten op bindend gezag geene aanspraak hebben (bl. 199—257), wordt het vrije gebruik van de Heilige Schrift door de schrijvers van het N. Testament zoowel in het licht gesteld als historisch verklaard, uit de verhouding waarin de Christelijke godsdienst tot dien van Israël staat (bl. 258—318). Eindelijk wordt, in een laatste hoofdstuk, de slotsom ten aanzien van het Israëlietische profetisme opgemaakt en zijne beteekenis gesteld in de ontdekking en in de verkondiging van het ethische monotheïsme (bl. 319—370).

In één opzicht — misschien in meer, maar althans in één opzicht — zal ook dit vervolg en slot van mijn werk den hierboven genoemden beoordeelaar niet bevredigen. Tegen »het supranaturalisme" blijf ik strijd voeren tot het einde toe, en dat wel zonder mij te begeven in de opzettelijke uiteenzetting en critiek van de gewijzigde en getemperde vormen, waarin die zienswijze nu gewoonlijk wordt verdedigd. Doch wellicht zal het hem nu duidelijker worden, dan het na de lezing van Deel I voor hem zijn kon, waarom ik zoo ben te werk gegaan en, op mijn standpunt, niet anders handelen kon. Ik concludeer namelijk tot volstrekte verwerping van het supranaturalisme, d. i. — niet tot volkomen gelijkstelling van Israël's godsdienst met andere oude godsdiensten, maar — tot loochening van elk specifiek verschil tusschen Israël en de volken, zoowel wat aangaat den weg, langs welken zij tot de religieuse waarheid kwamen, als wat betreft de uitkomst van hunnen geestesarbeid. Dit is, in hare soort, eene even positieve en verstaanbare slotsom als het oude, echte supranaturalisme. Tegenover dit laatste moest zij allereerst worden gerechtvaardigd, Doch dit is, indien ik mij niet bedrieg, zóó geschied (verg. vooral Hoofdstuk VIII, IX,

XII, XV), dat er voor de tusschenvormen, die thans de meeste voorstanders tellen, geene ruimte wordt overgelaten. Er is overvloedige stof tot bewondering van de Israëlietische profeten en tot hooge waardeering van hun werk. Maar eene bijzondere openbaring, hun ten deel gevallen, is nergens en op geenerlei wijze aan te toonen. Zietdaar, wanneer ik namelijk mijn doel bereikt heb, de indruk, dien het boek bij den lezer achterlaat. Om dien indruk te geven, moest ik mij voortdurend bewegen op het terrein der feiten en mij niet verliezen in de critiek van nevelachtige en halfslachtige theorieën, die m. i. geen anderen grond hebben, dan het — overigens natuurlijke en zelfs eerbiedwaardige — streven om de uitkomsten van het wetenschappelijk onderzoek met de traditioneele beschouwing van de Schrift en van het profetisme tot één — vanzelf onmogelijk — geheel te verbinden.

December, 1875. A. K.

NOG EENS HET PAPIAS-FRAGMENT.

Vervolg.

II.

Het tweede punt, waarover ik het een en ander wensch in het midden te brengen, is de opvatting en verklaring der woorden: *ἅτε Ἀριστιων... λεγουσιν*. Ook nu bepaal ik mij tot de drie jongste uitleggers van het fragment, Weiffenbach, Martens en Leimbach. De eerste construeert zoo, dat het *τι Ἀνδρεας* tot aan *λεγουσιν* afhangt van *τους των πρεσβυτερων λογους*, waardoor hij dezen zin verkrijgt: „Ik onderzocht de woorden der presbyters (bij dezen of genen hunner leerlingen die mij bezocht) om te weten te komen, hetgeen die presbyters wisten mede te deelen omtrent de vraag: Wat Andreas eens zeide, als ook hetgeen diezelfde presbyters konden verhalen van hetgeen Aristion en de presbyter Johannes nog zeiden." Alwat dus Papias uit den mond der presbyter-leerlingen vernam, kwam door tusschenkomst der presbyters of gemeente-oudsten tot hem: ook datgene wat oorspronkelijk van de beide laatstgenoemde discipelen des Heeren afkomstig was. Weiffenbach ziet echter het verschil in de tijden der werkwoorden *εἰπεν* en *λεγουσιν* niet voorbij, maar rekent het integendeel van het grootste gewicht. „Want," zegt hij, „de tegenstelling der tempora berust eenvoudig hierop, dat Papias ten aanzien van *twee* punten de mededeelingen der presbyters wenschte te kennen, namelijk 1°. wat de (ten tijde der Papiaansche navorschingen *reeds gestorvene*) apostelen eens *gezegd hadden*, en 2°. wat de (*toenmaals nog levende*) leerlingen van Jezus, Aristion en presbyter Johannes (nog altijd) *zeiden*." Het groote bezwaar, waaraan deze opvatting van *ἅτε-λεγουσιν* lijdt, ligt weder in de beteekenis van gemeente-oudsten, welke W. aan *πρεσβυτεροι* geeft. Daar-

door toch wordt *ἁτε*... *λεγουσιν* tot eene mededeeling uit de derde hand, eerst Aristion en presbyter Johannes aan de oudsten, vervolgens die oudsten aan hunne leerlingen, en eindelijk dezen weder aan Papias, waardoor de geloofwaardigheid dier berichten zeker niet wint, en de belangstelling, die Papias daarvoor voedt, wel eenigermate vreemd en overdreven wordt. Ook zie ik niet in waarom de berichten, van Aristion en presbyter Johannes afkomstig, gezegd worden eerst uit de derde hand tot den schrijver van het fragment te zijn gekomen, terwijl deze gerust had mogen verklaren, dat hij ze rechtstreeks van beide mannen had bekomen; daar wij niet kunnen onderstellen, dat de presbyter-leerlingen geen toegang tot de beide discipelen zullen hebben gehad. Wat dezen tot de presbyters zeiden, spraken zij naar alle waarschijnlijkheid niet in het geheim, in geslotene bijeenkomsten, waartoe alleen de presbyters toegang hadden; maar hun onderwijs kwam aan de gansche gemeente, in welker midden zij leefden, ten goede; en zoo dikwijls dus onder de *τινες* die Papias ontmoette, iemand was uit die gemeente afkomstig, behoefde de oud-vader niet te vragen naar hetgeen de oudsten dier gemeente hem aangaande de *λογοι* van Aristion en presbyter Johannes hadden verhaald, maar kon hij eenvoudig volstaan met de vraag: Wat zeggen Aristion en de presbyter Johannes? Weiffenbach's verklaring zou eerst dan zonder bedenking zijn, als wij moesten onderstellen, dat de presbyter-leerlingen zonder uitzondering hebben behoord tot gemeenten, waar beide mannen naar het aangezicht onbekend waren, en dus ook hun onderwijs slechts in zoover bekend was, als het tot de oudsten was doorgedrongen. Dan echter moeten wij de opmerking toestemmen, dat het *λεγουσιν* al zeer weinig heeft te beteekenen, en met *εἰπεν* vrij wel op ééne lijn staat, als wijzende beide op eene kennis, uit de derde hand onder het bereik van Papias gekomen.

Na hetgeen wij reeds van de opvatting van Prof. Martens weten, kan het ons niet bevroemden, dat hij, wat de verklaring van *ἁτε*... *λεγουσιν* aangaat, zich met Weiffenbach niet vereenigt. Wel erkent hij, dat de verwisseling van constructie niet toevallig, maar „het teeken is van een in de gedachtenverbinding plaats hebbenden overgang." Het is echter, volgens hem, onmogelijk in het praesens *λεγουσιν* de aanwijzing te vinden, dat tijdens de papiaansche navorschingen de beide discipelen des Heeren, Aristion en presbyter Johannes, nog in leven waren. En geen wonder, dat Martens zich

tegen dat gevoelen met nadruk verzet. Hij toch beweert, dat het fragment handelt over navorschingen door Papias op zeer verschillende tijden ingesteld. En daar het onderzoek naar de mededeelingen van Aristion en presbyter Johannes in het tweede tijdperk van navraag, om en bij het jaar 140 n. C. valt, zou het natuurlijk ongerijmd zijn die twee mannen toen nog onder de levenden te rangschikken. Van den anderen kant echter kan Martens, die aan de authentie van het 4e evangelie vasthoudt, en ten bate van dit zijn gevoelen de legende, volgens welke de apostel Johannes een zeer hoogen ouderdom zou hebben bereikt, moet omhelzen, aan W. niet zoo gaaf toegeven, dat het *εἰπεν* onvoorwaardelijk moet worden verstaan van apostelen en discipelen van Jezus die reeds waren gestorven. Want omstreeks het jaar 110 kon de apostel Johannes volgens de genoemde traditie nog zeer goed leven. De hoogleeraar stelt daarom eene andere verklaring voor, die wij zooveel mogelijk met zijne eigene woorden willen ontwikkelen. Papias zelf, zegt hij, brengt ons op den waren weg, in den slotzin van het fragment, die door *γαρ* met het *ἀνεκρινον* zeer eng is verbonden, als werd in haar van dat onderzoek reden en drijfveer opgegeven, Welnu, voor Papias waren *τα παρα ζωσης φωνης* het meest welkom. Mogen wij misschien daarom dus verklaren: Ik onderzocht de woorden der presbyters betreffende de vraag, wat Andreas of wat Petrus zeide, en welke dingen het waren die Aristion en presbyter Johannes zeiden, *als met een levende en blijvende stem*. Tot aanprijzing dezer interpretatie voert hij aan, dat door Papias eigenlijk geheel onbeslist is gelaten, of zijn vragen wel veel heeft opgeleverd, of het hem iets, of iets van aanbelang had gegeven. Indien het eenig resultaat van beteekenis had gehad, dan zou hij dien goeden uitslag niet hebben verzwegen. Daarom vermoedt Martens, dat Papias met *ἀτε* het door vragen bij zoodanig een *τις* verkregene heeft ingeleid en te kennen gegeven. In het onbepaalde *τι εἰπεν* en dat met *ἡ τις ἑτερος* eindigt, zijn de twee mannen, die het subject zijn van *λεγουσιν*, niet uit het oog verloren; zij zijn daar reeds onder de *μαθηται* opgenomen, en hoe kon het anders? Van leerlingen des Heeren waren uitspraken des Heeren te wachten, van allen zonder onderscheid, maar niet het minst van de twee, wier namen hier uitdrukkelijk na een zestal apostelnamen voorkomen. Wel is er van Aristion verder niets bekend, en van den presbyter Johannes, buiten Papias om, al even weinig, maar het is ook

niet noodzakelijk aan te nemen, dat hun roem nog in iets anders zou bestaan hebben, dan in het leveren van eenige berichten, die Papias wist alleen aan hen, edoch door bemiddeling van anderen schuldig te zijn, en die eerst uit de derde hand door de presbyter-leerlingen tot hem waren gekomen. Heeft hij dus in het fragment eerst onbeslist gelaten, wat het onderzoek der presbyter-*λογοι* had opgeleverd voor zijn doel; met *ἁτι λεγουσιν* heeft hij de vrucht er van samengevat. Van daar niet *τι*, maar het plurale *ἁ*, en de twee mannen in het meervoud verbonden, zamen subject van *λεγουσιν*. Zij traden met hun beiden op als berichtgevers, als overleveraars van eenige *λογια*; zij zijn met hun tweeën, in onderscheiding van het zestal apostelen en andere leerlingen des Heeren. Wij kunnen toch niet stellen, dat het ondervragen van dezen en genen presbyter-leerling zulk een grooten oogst van nieuwe *λογια* zal hebben aangebracht; de presbyters waren ook eens de leeraren en zegsmannen van Papias; menig *λογιον κυριακον* vernam hij van de presbyter-leerlingen op nieuw, en vond het door hen bevestigd, medegetuigd, en dus gestaafd. Was het niet reeds veel, dat hij sommige dingen voor het eerst hoorde, en die de presbyters verklaard hadden van Aristion en presbyter Johannes te hebben? Beide mannen kunnen, toen Papias zijn nader onderzoek deed, reeds lang onder de ontslapenen geweest zijn, en wij worden juist daarom gedrongen dit voor hoogstwaarschijnlijk te houden, daar hij door zoovele tusschenpersonen met hen in aanraking is gekomen. Hij zelf heeft nooit den presbyter gesproken, toch heeft hij opgeteekend, wat Aristion en presbyter Johannes hadden gezegd. Had hij zelf *λογια* des Heeren bij de presbyters leeren kennen, en zou hij niet aarzelen ze met de bijbehoorende uitleggingen te verbinden, hij wilde ook het nieuw vernomene, *ἁτε* enz. evenzoo met de bijbehoorende uitleggingen verbinden. Hij moge dit laatste niet bepaaldelijk en in afzonderlijke bewoordingen toezeggen, het ligt toch onmiskenbaar in de bedoeling. De lezer ziet, dat wij hier weder dezelfde nevelachtige voorstelling aantreffen, die wij reeds vroeger, bij ons onderzoek naar de beteekenis van het *παρα των πρεσβυτερων*, als het eigenaardig karakter van 's hoogleeraars geschrift leerden kennen. Eene klare, voor alle verstaanbare ontwikkeling van zijn gevoelen blijft achterwege; men weet in letterlijken zin des woords ten laatste niet meer, wat men aan den hoogleeraar heeft. En wat het meest ons in dat onbestemde, nevelachtige hindert, is het vermoeden,

dat wij niet van ons kunnen zetten, als ware de halve duisternis, waarin wij worden rondgeleid opzettelijk en kunstmatig teweeg gebracht. Het is den hoogleeraar blijkbaar te doen, om de woorden van het fragment voor de isagogiek des N. T. zooveel mogelijk te verkleinen, en te neutraliseeren. Het fragment mag niets hoegenaamd behelzen, dat voor de authentie der evangeliën nadeelig zou kunnen zijn. Het werk van Papias is een betrekkelijk gevaarlijk boek geweest, dat de kerk terecht aan de vergetelheid heeft prijs gegeven; maar natuurlijk kan dan ook de apostolische traditie, waarop Papias zich zoo nadrukkelijk beroept, niet van uitnemend allooi zijn geweest. De waarde van dat beroep tot een minimum te verkleinen, is dan ook het hoofddoel door prof. Martens beoogd. De oogst, door het *ἀναχρινειν* omtrent de apostelen verkregen, heet luttel; wat Papias eigenlijk aan *λογια* verwerkt heeft, heeft hij aan Aristion en presbyter Johannes te danken, die beiden wel is waar leerlingen des Heeren waren, maar toch op verre na niet met eigenlijke apostelen zich kunnen meten. Die beide mannen dienen derhalve in zekeren zin den heer Martens tot veiligheidsklep, die hem in staat stelt, met behoud van den schijn van gewicht, alle kracht en beteekenis van het Papias-fragment te smoren. Wat toch beteekent, tegenover het onbetwisbaar gezag der evangeliën, het getuigenis van een bekrompen man als Papias, die aan het chiliasme verkleefd, naar chiliastische *λογια* des Heeren zocht, maar om zijn wensch vervuld te zien, tot ondergeschikte discipelen zijne toevlucht moest nemen, en op zulke grootheden van den tweeden en derden rang, als Aristion en presbyter Johannes steunen? Dat Martens, waar hij heet te verklaren, eigenlijk slechts stelt en beweert, is niet meer dan natuurlijk. Op de vraag waar Papias iets zegt, dat ook maar den minsten steun kan geven, is het antwoord: Het ligt in de bedoeling des schrijvers. Hoe verder Martens tot zijne verbinding van *ἅτε... λεγουσιν* met den slotzin *οὐ γαρ τα εκ των βιβλιων* enz. komt, en wat hem het recht geeft van dat *ἅτε* enz. te getuigen, dat het gezegd „werd als met eene levende en blijvende stem," wordt met geen woord duidelijk gemaakt. Wil soms de heer Martens ons daarmede doen gevoelen, dat alleen wat Aristion en Johannes-presbyter aan Papias verschaften, door mondelinge overlevering werd bewaard, terwijl wat het zestal Apostelen wist te verhalen in de boeken d. i. evangeliën, was opgeteekend? Anders begrijp ik waarlijk niet, waarom alleen van de

berichten van dat tweetal de karakteristiek der levende en blijvende stem wordt gegeven. Op zich zelf genomen kan, zou ik zeggen, die karakteristiek slechts beteekenen, dat in de presbyters en hunne leerlingen, als bewaarders der van Aristion en presbyter Johannes afkomstige mondelinge overlevering, deze beide discipelen des Heeren als 't ware voortleefden. Maar gold dit niet evenzeer van de apostelen, wier woorden de overige presbyters en presbyter-leerlingen bewaarden? Bovendien staat en valt deze verklaring met het gevoelen, dat tusschen de 1e en 3e zinsnede van ons fragment eene betrekkelijk groote tijdruimte ligt, terwijl zij verder onder alle bezwaren gebogen gaat, welke uit de ook door Martens aangenomene beteekenis van πρεσβυτεροι, gemeente-oudsten. ontstaan. Het is er daarom verre van daan, dat het ἅτε... λεγουσιν door hem op bevredigende wijze zou zijn verklaard.

Ook van Leimbach hebben wij, na hetgeen wij vroeger al van hem vernamen, niet veel goeds voor de juiste verklaring van ἅτε... λεγουσιν te verwachten. Toch moest de beteekenis van oud-eerwaardige leeraren, tot welke ook de apostelen en eenige discipelen des Heeren gerekend konden worden te behooren, welke beteekenis van πρεσβυτεροι, gelijk wij zagen, door Leimbach zoo nadrukkelijk wordt verdedigd, hem voor de ware opvatting van ἅτε... λεγουσιν den weg hebben gebaand. Voor Leimbach toch zijn die presbyter-leerlingen leerlingen van apostelen en andere rechtstreeksche discipelen van Jezus, bij wie Papias, zoo dikwijls hij daartoe in de gelegenheid werd gesteld, navraag deed naar de woorden dier apostelen en discipelen zelven. Door deze interpretatie van πρεσβυτεροι wint Leimbach op Weiffenbach eene geheele overleverings-generatie uit; zijne presbyter-leerlingen worden van getuigen uit de derde, zegsmannen uit de tweede hand; wat was derhalve eerder te verwachten, dan dat Leimbach consequent tot dezelfde verklaring van ἅτε... λεγουσιν had moeten komen, als Weiffenbach, en bepaald in het praesens λεγουσιν de aanwijzing vinden, dat Aristion en presbyter Johannes tijdens de papiaansche navorschingen nog leefden? Ongelukkig is echter ook Leimbach zoozeer in zijne vooroordeelen omtrent de authentie onzer evangeliën, met name die van het vierde bevangen, dat het hem onmogelijk is dien even natuurlijken als eenvoudigen weg te volgen. Het staat bij hem, even als bij Martens vast, dat ons

fragment niets hoegenaamd ten nadeele dier evangeliën kan en mag bevatten; maar te wetenschappelijk ontwikkeld, en ook te scherpzinnig om niet te gevoelen, hoe moeilijk het is die meening met den inhoud van het fragment in overeenstemming te brengen, tracht hij door eene zeer gekunstelde verklaring zijn doel te bereiken. Over uitleggingen der *λογια*, niet over deze zelven handelt, naar hij beweert, het Papias-fragment alleen en uitsluitend. Naar eigenlijke *λογια* had Papias niet te zoeken, zij werden hem in de grootst mogelijke volledigheid in de evangeliën geboden; maar de uitlegging van 's Heeren woorden, die gaven hem de evangeliën niet, en dat was het, dat alleen, waarom het den man was te doen. Uitleggingen van *λογια* zocht hij in zijne jeugd bij de oud-eerwaardige leeraars, en uitleggingen te bekomen was ook later de drijfveer van zijn *ἀνακρινειν* bij de leerlingen der apostolische mannen. Bij ons onderzoek naar de beteekenis van het *παρα των πρεσβυτερων* hebben wij reeds kennis gemaakt met de verwonderlijke exegetische noodsprongen, waardoor Leimbach dit zijn gevoelen aannemelijk tracht te maken; hoe hij het *ἠ τι Ἰωαννης εἰπεν*, dat voor den leerling van den zoon van Zebedeus eene ongerijmde vraag was, opvat als eene vraag, die zoo onder het *ἀνακρινειν* onwillekeurig aan Papias ontviel; hoe hij niet aarzelt de beide in het fragment voorkomende Johannessen tot één en denzelfden persoon te maken, en eindelijk het *ἠ τις ἑτερος* enz. tot het begin maakt eener nieuwe rechtstreeksche vraag, als had Papias geschreven *ἠ τις ἑτερος των του κυριου μαθητων* (*εἰπεν*) *ἁτε Ἀριστιων* enz. *λεγουσιν*, waardoor de zin van dit gedeelte van het fragment deze zou worden: „En zoo dikwijls ook een volgeling en leerling der presbyters tot mij kwam, deed ik navraag naar de woorden der presbyters, namelijk naar hetgeen Andreas, of Petrus enz. zeiden, en welke andere discipel des Heeren hetzelfde zeide, wat Aristion en presbyter Johannes zeggen." Mij dunkt, aan de bestrijding van dergelijke exegetische waagstukken behoeft men geen woord te verspillen. Zij oordeelen zich zelven. Een uitlegger, die het voor niets acht, dat in eene rechtstreeksche vraag het onmisbaar gedeelte van iederen volzin, het werkwoord, wordt gemist, en in vollen ernst ons verzekert, dat het woordje *τε*, dat strikt genomen bij Aristion zou behooren, als een stukje ijzer door Aristion heen naar het door en door magnetisch *ἁ* is geschoten, moge den lof van vernuftig en geestig te zijn verdienen; ernst en degelijkheid zal men hem daarom nog niet toekennen.

En niet zonder reden vraagt de onbevooroordeelde lezer van dergelijke gewaagde betoogen, of het niet slecht moet zijn gesteld met de authentie van een evangelie, dat door zulke middelen moet worden gesteund en verdedigd.

Toch kan de verklaring van ἀτε... λεγουσιν, na onze vooraf-gaande onderzoekingen geen ernstig bezwaar opleveren. Terecht hebben Scholten, Hilgenfeld en anderen het ἀτε enz. afhankelijk gemaakt van ἀνεκρινον. Het τι 'Ανδρεας εἰπεν enz. is eene appo-sitie, tot nadere toelichting van τους των πρεσβυτερων λογους, welke appositie zich om zoo te zeggen in het redebeleid inschuift. Met ἀτε echter vat Papias de draad zijner redeneering weder op, en geeft aan, wat vóór en boven alles doel en strekking van zijn ἀνακρινειν was. Van hoeveel belang het voor hem was te weten, wat bij hun leven Andreas, of Petrus, of een ander van 's Heeren discipelen hadden gezegd, nog gewichtiger was in zijn oog het getuigenis der beide nog levende discipelen des Heeren, Aristion en presbyter Johannes. Bij hen had hij geen getuigenis uit de tweede hand, maar een dat in den eigenlijken zin des woords van de waarheid zelve afkomstig was. Vandaar de nadruk, dien wij op het μαθηται του κυριου zien gelegd. Want wat was er meer noodig, om het gewicht dat Papias aan hunne mededeelingen hechtte te rechtvaardigen, dan het feit, dat zij èn leerlingen des Heeren, èn nog in leven waren? Zooveel hooger als in zijne schatting de λογοι der apostolische mannen stonden boven hetgeen in ge-schriften en boeken was opgeteekend, zooveel kostbaarder moest ook in zijne oogen het getuigenis van twee nog levende discipelen van Jezus zijn, boven hetgeen als woorden en uitspraken der overige reeds gestorvene apostelen werd bewaard. Hetgeen een Petrus, of Andreas, of Jacobus, of een ander apostel had gezegd, behoorde tot het verledene; het was een afgesloten geheel, voor geen aanvulling en vermeerdering vatbaar. Maar in hetgeen Aris-tion en presbyter Johannes leerden, leefde Jezus zelf persoonlijk voort. Zij konden woorden en daden des Heeren in het geheugen hebben bewaard, die in de traditie der reeds gestorvene apos-telen òf niet, òf niet geheel en gebrekkig voorkwamen. Zij wisten op te geven, niet slechts wat de Heer gesproken had, maar ook bij welke gelegenheid, en onder welke omstandigheden hij had gesproken, en welke beteekenis en strekking men aan zijne uit-spraken moest geven. Zij waren, om kort te gaan, de eenige bevoegde en met het hoogste gezag bekleede getuigen omtrent de

λογια του κυριου. Geen wonder dus, dat het ἀνακρινειν van Papias in de allereerste plaats was gericht op hetgeen beide mannen leerden. Ik meen zelfs nog een schrede verder te mogen gaan en te onderstellen, dat de presbyter-leerlingen van ons fragment, die blijkbaar niet velen in getal kunnen zijn geweest, leerlingen geweest zijn van de beide nog in leven zijnde discipelen des Heeren, Aristion en presbyter Johannes, en Papias later, bij het vervaardigen van zijne voorrede, met eene kleine en licht vergefelijke grootspraak den kring der door hem geraadpleegde presbyter-leerlingen ietwat heeft uitgebreid. Ik heb boven reeds opgemerkt, dat in de eerste helft der tweede eeuw, van de eigenlijk gezegde apostel-leerlingen de meesten al te hoogbejaard zullen geweest zijn om groote en vermoeiende reizen te doen. Het gaat verder niet aan, het aantal der τινες, die nu en dan bij Papias kwamen, zoo te vergrooten, dat voor elken der genoemde apostelen een παρηκολουθηκως als zegsman komt. Dezelfde presbyter-leerling die hem wist te zeggen τι Ἀνδρεας εἰπεν, zal hem ook wel opheldering hebben kunnen geven omtrent de dingen door andere apostelen geleerd. Of wist niet, om iets te noemen, dezelfde presbyter te verklaren hoe het eigenlijk met het petrinisch Markus-evangelie was gelegen? Mogen wij verder op de waarheid der overlevering vertrouwen, die aan den presbyter Johannes Efeze tot woonplaats aanwijst, dan is de vraag, hoe die παρηκολουθηκοτες te Hiërapolis kwamen, terstond beantwoord, zonder dat wij stuiten op het zoo even genoemd bezwaar, aan den hoogen ouderdom der apostel-leerlingen verknocht. Want dan konden die παρηκολουθηκοτες betrekkelijk nog jeugdige mannen zijn. En voegen wij daarbij nog dit, dat de beide nog levende discipelen des Heeren onwillekeurig met een hoog gezag waren bekleed; dat zij stilzwijgend als het hoofd der in hunne nabijheid gevestigde gemeenten werden beschouwd, en zooveel mogelijk met die gemeenten in betrekking bleven, dan behoeft het ons niet te verwonderen, dat hunne leerlingen van tijd tot tijd rondreizen deden, om namens hunne algemeen geëerbiedigde leeraren de geloovigen te bezoeken en in het geloof te versterken. Zonder daarom te willen beweren, dat de παρηκολουθηκοτες alleen en uitsluitend leerlingen van Aristion en presbyter Johannes geweest zijn, geloof ik toch te mogen stellen, dat verreweg de meerderheid uit hunnen kring afkomstig was, en dat de oogst, dien Papias door zijn ἀνακρινειν verzamelde, zoo al niet geheel, dan toch voorna-

melijk en wat het kostbaarste gedeelte daarvan betrof, bestond in hetgeen de twee eenige destijds nog levende discipelen des Heeren, door den mond hunner volgelingen, hem aangaande de woorden en werken van den Meester hadden medegedeeld.

III.

Het derde punt, waarbij wij voor eenige oogenblikken onze aandacht willen bepalen, raakt den slotzin van het fragment: *οὐ γαρ τα ἐκ των βιβλιων τοσουτον με ὠφελειν ὑπελαμβανον, ὁσον τα παρα ζωσης φωνης και μενουσης*. Wij kunnen, na het resultaat waartoe wij zijn gekomen, natuurlijk aan Weiffenbach niet toegeven, dat Papias in dien slotzin rekenschap zou geven ook van de redenen, die hem reeds in zijne jeugd hadden aangedreven den persoonlijken omgang met de presbyters te zoeken, en dus het *οὐ γαρ τα ἐκ των βιβλιων* enz. even goed op het *καλως ἐμαθον και καλως ἐμνημονευσα* in de eerste, als op *εἰ δε που και τις* in in de derde zinsnede terugslaat. Voor ons kunnen die slotwoorden slechts van het *εἰ δε που* enz. rekenschap geven, daar het ons is gebleken, dat Papias met de presbyters geen persoonlijk verkeer heeft gehad. De tweede vraag, hoe ver de kring zich uitstrekt der *βιβλια*, boven welke hij aan de levende en blijvende stem de voorkeur geeft, of daaronder onze evangeliën, en zoo ja, deze alleen, of met en benevens andere geschriften zijn te verstaan, beschouwen wij voorloopig als eene opene. Voor alsnog vestigen wij onze aandacht alleen op de woorden zelven, en wel bepaald op de uitdrukking *ζωσα φωνη και μενουσα*, naar welker zin en beteekenis wij onderzoek willen doen. Bij de interpretatie van het participium *ζωσα* vertoont zich onder de uitleggers geen verschil. „Wat de stem," zoo schrijft b. v. Martens in overeenstemming met Weiffenbach, „boven de boeken voor heeft, is haar levend zijn; zij is niet los te maken van levende persoonlijkheden die haar uitspreken, in de ziel bewaren, herhalen, en gelijk zij zelven haren inhoud hebben overgenomen van levende personen, zoo op hare beurt die nederleggen in het hart en den mond van andere levende menschelijke wezens, hunne leerlingen. Bij de boeken daarentegen is het persoonlijke teruggetreden, en daarmede wat er innige, gemoedelijks, levenwekkends is in de levende stem: wij hooren haar niet, maar zien hare afbeelding in onbewegelijke letters alleen." Ik ben terstond bereid te erkennen, dat deze on-

schrijving van de ζωσα φωνη hoogst aantrekkelijk en welluidend is, maar kan toch niet de bedenking onderdrukken, of zij bij eene nauwkeurige en onbevooroordeelde overweging wel blijken zal proefhoudend te zijn. Ongetwijfeld past zij op het getuigenis van een oor- en ooggetuige, vooral wanneer deze voor den persoon van wien hij getuigt van liefde blaakt en van geestdrift gloeit, of, waar het feiten en voorvallen betreft, met genoeg fantasie is begaafd, om zijne berichten levendig te kleuren, en daaraan kracht en leven bij te zetten. Maar minder gaaf stem ik de gepastheid dierzelfde omschrijving toe, waar ik te doen heb met eene mondelinge overlevering, die — aangenomen dat wij onder de πρεσβυτεροι gemeente-oudsten hebben te verstaan — bereids een paar geslachten heeft gepasseerd. Ik heb moeite mij bij de overlevering van woorden en feiten, al dat innige, levenwekkende en gemoedelijke te denken, dat Martens en andere uitleggers als het onafscheidelijk kenmerk dier mondelinge mededeeling beschouwen. Ik zou veeleer zeggen, dat onwillekeurig het tegendeel moest plaats vinden, en de mondelinge traditie spoedig een bepaalden vorm verkrijgen, die aan de subjectieve opvatting te minder speelruimte vergunde, naarmate deze vorm door gewoonte en sleur werd geijkt. Eene traditie daarentegen, die werkelijk in het derde geslacht nog ten volle den eeretitel van ζωσα verdient, omdat zij de boven aangegevene kenmerken vertoont, komt mij voor, juist om hare levende en bezielende kracht, uit een zuiver historisch oogpunt reeds tamelijk verdacht te zijn. Hoe krachtiger toch de verbeelding bij de vermelding van overgeleverde feiten en voorvallen werkzaam is, zooveel te grooter is het gevaar, dat de mededeelende persoonlijkheden den stempel hunner eigenaardige opvatting op hunne verhalen drukken, al stem ik toe, dat dit gevaar voor de aan het kerkelijk toezicht gebondene traditie minder groot moest zijn dan voor zulke overleveringen, waarmede het volk dat ze opneemt vrij kan omspringen. Toch acht ik mij verplicht met een enkel woord op de geschiedenis der kerkelijke traditie te wijzen en te vragen, of niet juist dat levendige, hetwelk de uitleggers als haar schoonste kenmerk prijzen, de oorzaak is geworden, dat zij zoo spoedig bij de hoofden en leidslieden der kerk in verdenking is geraakt, en hare plaats heeft moeten ruimen voor de apostolische γραφη. Gewichtiger is nochtans mijne tweede bedenking, namelijk deze, of die aldus omschrevene ζωσα φωνη wel in het redebeleid en den gedachtengang van ons fragment

past. Van nabij beschouwd is de boven door Martens ons geschilderde tegenstelling van het gesproken levend en het geschreven of doode woord, toch meer van formeele waarde, dan van materieël belang. Zij ziet meer op de kracht en den invloed van het gesproken woord, tegenover die van het geschrevene, dan op beider inhoud. De voorkeur, die het eerste zonder eenigen twijfel verdient, rust uitsluitend op de eigenaardige eigenschappen der stem, en niet op het woord als vorm voor feiten en begrippen. Hetzelfde verhaal dat mij, als ik het in een boek lees, koud zal laten, kan mij diep treffen en ontroeren, als het mij wordt voorgedragen door een welsprekend man, die alwat daar innigs, gemoedelijks en levenwekkends is in zijn gemoed, weet mede te deelen aan zijne stem. De tegenstelling van Martens zal b. v. in negen van de tien gevallen van toepassing zijn op de preeken van beroemde kanselredenaars, wier stukken bij lezing op verre na niet den indruk maken, waarin zij gehoord wordende zich mochten verheugen. En geen wonder! Want het boek richt zich tot het begripsvermogen, dat van nature bedaard en tot kritiek geneigd is, terwijl het gesproken woord van het hart tot het hart gaande, den gevoelsmensch gevangen neemt, en zoolang de onweerstaanbare begoocheling duurt, de rede dwingt hare plaats in te ruimen aan de verbeelding. Ware het derhalve Papias te doen geweest om gesticht en geroerd te worden, door de indrukmakende voordracht der groote feiten en gebeurtenissen uit het leven van den Heer, dan voorzeker zou er tegen de bovengenoemde tegenstelling van het geschreven en gesproken woord niet het geringste zijn aan te voeren, en zou het niet meer dan natuurlijk zijn geweest, dat de bisschop van Hiërapolis, die aan de dorre boekentaal voor zijn gemoed niet genoeg had, iedere gelegenheid aangreep om den gemoedelijken, innigen, hartverheffenden en levenwekkenden indruk van het gesproken woord te genieten. Maar daarom is het, naar ik geloof, dien bisschop toevallig niet te doen. Hij zocht geene treffende, hartroerende voordracht van woorden en uitspraken des Heeren, maar woorden en uitspraken des Heeren als zoodanig. Hij vroeg niet hoe de presbyters, in onderscheiding der boeken, de λογια κυριακα voordroegen, maar wat die πρεσβυτεροι aan λογια κυριακα wisten te berichten. Hij ging niet tot de presbyter-leerlingen om geroerd en gesticht te worden, maar om zijne kennis te vermeerderen; niet omdat de taal der boeken hem te koud, te dor, en als dood was, maar

omdat de inhoud der boeken in zijne schatting minder rijk en volledig bleef, dan de stof, welke de levende stem hem ten dienste stelde. Slechts in zoo verre als de *ζωσα φωνη* aan die hoofdvoorwaarde beantwoordt, is hare verkieselijkheid in het redebeleid van Papias gerechtvaardigd. Omdat zij hem zooveel meer kon geven, dan de boeken bij machte waren te leveren, daarom alleen was zij voor den verzamelaar der echte *λογια* van zoo groot belang. De tweede eigenschap, die Papias aan de *φωνη* toekent, en om welke hij haar niet minder boven de boeken stelt, is, dat zij eene *φωνη μενουσα*, dus niet alleen eene levende, maar ook eene blijvende is. Onwillekeurig vragen wij, of deze karaktertrek op de mondelinge traditie toegepast, niet eer als ironie en kortswijl, dan als ernstig gemeende waarheid klinkt. Dat de mondelinge overlevering, het van vader op zoon, en van geslacht tot geslacht overgaande verhaal levend wordt genoemd, kan strikt genomen worden beweerd, maar dat zij tevens *μενουσα*, d. i. blijvend in den zin van onveranderlijk, zou mogen heeten, is wel wat veel van onze goedwilligheid gevergd. Want zoo er iets is in de menschenwereld, dat weinig op het *μενον* aanspraak kan maken. dan is het wel de traditie. Leven en beweging zijn nu eenmaal niet van elkander te scheiden, en levend kan de overlevering slechts in zooverre zijn, als zij afstand doende van de onveranderlijkheid, die het geschreven woord aankleeft, aan de nimmer rustende beweegelijkheid en verandering van alwat leeft deel neemt, en met elk geslacht van gedaante wisselt, totdat het eindelijk voor den scherpzinnigste onder de vernuftigen zoo goed als onmogelijk wordt, in het tot onkenbaarheid toe bewerkt en verwerkt gewaad de echte historische kern te onderscheiden. Het zal, naar ik vertrouw, onnoodig zijn met een beroep op geschiedenis en ervaring te betoogen, hoe weinig dat participium *μενουσα* van de mondelinge overlevering mag gelden. Wij kunnen volstaan met de vraag, wat er dan toch wel in den loop der tijden van die zoo hoog gevierde overlevering is geworden. De evangeliën, wat zijn zij anders dan de in geschrifte als vastgelegde traditie aangaande Jezus, maar wat zou er van den inhoud dier evangeliën zijn geworden, als de christenen de zienswijze, die aan Papias wordt toegekend, hadden gedeeld, en vertrouwende op het *μενουσα* der *φωνη* hare opteekening hadden verzuimd? Quod semper, quod ubique et ab omnibus creditum est, is de voorwaarde, die de katholieke kerk, welke de gewijde overlevering als een harer

hechtste fundamenten in eere houdt, voor de echte apostolische traditie stelt; maar ligt niet juist in dien regel de beste kritiek op de *φωνη ζωσα και μενουσα*? Wordt deze daarmede niet geteekend als het tegendeel van *μενουσα*, daar zij juist aan de bewegelijkheid die haar kenmerkt, en het gevaar van verontreiniging en verbastering, waartegen zij haast niet is te beveiligen, door dien regel binnen vaste en betrekkelijk zeer enge grenzen wordt beperkt, en feitelijk tot een minimum teruggebracht? Wie denkt niet aan de klachten, die reeds vroegtijdig zich laten hooren over het misbruik, dat van de overlevering werd gemaakt, als die moest dienen om allerlei verkeerde gevoelens en kettersche leeringen te bevestigen en te steunen? Dooh waartoe de gewone opvatting van *μενουσα*, als kenmerk der overlevering opzettelijk bestreden, waar Papias zelf duidelijk genoeg te kennen geeft, dat hij althans over de traditie als zoodanig niet zoo gunstig heeft gedacht? Of zijn niet de *τα πολλα λεγοντες*, van welke hij zich zoo afkeerig toont, mannen die op eene andere overlevering hunne leeringen bouwden, dan die hij voor de eenige ware erkende? Zou hij noodig hebben gehad om bij de verzameling van *λογια κυριακα* zoo behoedzaam en voorzichtig te werk te gaan, bijaldien hij van de onveranderlijkheid der overlevering zoo vast overtuigd ware geweest, als hij in de slotwoorden van het fragment, volgens velen, zich toont? Waartoe dat ondervragen der presbyter-leerlingen, als het om zoo te zeggen van zelf sprak dat de *λογοι των πρεσβυτερων* voor verontreiniging en verminking waren beveiligd? Is de moeite die hij zich gaf om echte *λογια* te bekomen, niet een afdoend bewijs, dat de gewone en algemeen gangbare overlevering in zijne schatting verre van zuiver, dus het tegendeel van *μενουσα* was? En wat deed hij eigenlijk anders, dan tegenover deze gangbare traditie eene andere aan het licht te brengen, aan welke het karakter dat de eerste miste wel eigen was? Neen, zoo zeker als het is, dat de schrijver van ons fragment in zijn slotzin aan eene mondelinge overlevering de voorkeur geeft boven hetgeen hij uit boeken had kunnen halen, zoo stellig en zeker komt die voorkeur niet toe aan de mondelinge overlevering als zoodanig, in tegenstelling van de schrift, maar enkel en alleen aan eene bepaalde traditie die hem, bij zijne verzameling van woorden en uitspraken des Heeren *nog* ten dienste stond, en die later niet alleen ontoegankelijk geworden, maar ook zoo zeer in vergetelheid geraakt was, dat hij zich verplicht

achtte haar in het belang der kerk voor algeheelen ondergang en totale vernietiging te bewaren.

Wie er aan twijfelt, of mijne grieven tegen de gewone verklaring van het μενουσα wel gegrond zijn, sla een oog op de verklaringen, welke de heeren Weiffenbach, Martens en Leimbach nog onlangs van dat woord ons hebben voorgesteld. „Während das Buch," zoo zegt ons Weiffenbach, das schriftliche Wort *ein für allemal* fixirt, als solches zu seinem Ziel und Ruhepunkt gelingt, und in gewissem Sinne erstarrt, somit ein nicht mehr controlirbares schlechthin vergangenes und abgeschlossenes geworden ist," — dat wil in goed en duidelijk Hollandsch zeggen: terwijl het geschreven woord in volle waarheid en in letterlijken zin des woords, eene φωνη μενουσα geworden is — „gleicht die φωνη μενουσα der frisch sprudelnden *unversieglichen* Quelle dem ewig sich wiedergebärenden Brunnen mit gleichbleibender Wasserhöhe, aus dessen Reichthum für und für geschöpft werden kann, und sie trägt daher die Controle für die Richtigkeit, und die Correctur hinsichtlich der Reinheit ihrer Mittheilungen, sowie endlich die Möglichkeit der *Bereicherung* und der *Vervollständigung* in sich selber." Welke woorden van alle pompeus-nevelachtige opschroeving ontdaan, eenvoudig te kennen geven, dat de levende stem, of de mondelinge overlevering, eigenlijk het tegendeel van μενουσα, en veeleer het bewegelijkste en veranderlijkste ding is, dat men zich denken kan.

Niet gelukkiger schijnt Martens mij toe te zijn geslaagd met zijne verklaring van μενουσα, als karaktertrek der mondelinge overlevering. „Wanneer iemand," zegt hij, „aan de levende, persoonlijke, en in de opvolgende geslachten blijvende en voortlevende stem waarde toekent boven de boeken, welker geloofwaardigheid hij nochtans verre is van te bestrijden, en die gelijksoortige dingen behelzen als de stem, dan zouden wij geneigd zijn aan den waarborg te denken, die het persoonlijk, zedelijk karakter van den een aan den ander, van den leermeester, den presbyter b. v. aan den leerling verschaft; gene staat met zijn persoon, met zijn woord en stem voor het medegedeelde in. Boeken zijn minder overtuigend, leveren niet die onmiddellijke zekerheid. In de levende en blijvende stem leven en blijven de λογια des Heeren, leeft en blijft de Heer zelf. Juist bij λογια, bij orakelen des Heeren, heeft zijn persoonlijk gezag in zijne nog steeds blijvende en levende stem alles te beteekenen." Mij dunkt,

dat wie deze omschrijving van den hoogleeraar eenige oogenblikken bepeinst, mij zal moeten toestemmen, dat zij alles behalve eene verklaring van μενουσα is te noemen. Prof. Martens ontslaat zich van de taak om klaar en duidelijk ons te zeggen, wat eigenlijk de φωνη in waarheid tot μενουσα maakt, maar vergenoegt zich met het aanvoeren van eenige gronden, waarom iemand als Papias liever de mondelinge overlevering raadpleegde, en aan haar boven de boeken de voorkeur gaf. En die gronden worden bovendien niet ontleend aan het *blijvende*, maar aan het *levende* van de stem. Immers al wat Martens opgeeft schildert den dieperen indruk, dien het *gesproken* woord boven het geschrevene maakt. Of is die waarborg, aan het zedelijk karakter van den leermeester ontleend; is dat instaan met woord en stem voor het medegedeelde; is eindelijk ook het overtuigende, en de onmiddellijke zekerheid der levende en blijvende stem, in den grond der zaak wel iets anders, dan het gevolg der mondelinge overlevering als zoodanig; iets anders dan de gloed, de bezieling, de nadruk, de gemoedelijkheid en wat dies meer zij, welke het gesproken woord zooveel dieper doen doordringen in het gemoed van den hoorder? Maar dat alles komt hier niet te pas. Wat wij wenschen te vernemen is het bewijs, dat de traditie aanspraak heeft op het karakter van μενουσα, het karakter van onveranderlijk dezelfde te blijven. De φωνη μενουσα toch is meer dan de persoonlijk in de opvolgende geslachten *blijvende* en *voortlevende* stem, waartoe Martens haar schijnt te willen verkleinen; zij is de stem die blijft, in den zin van onveranderd blijven, geene verandering en verbastering te ondergaan. Anders ging de tegenstelling met de βιβλια niet op, die toch waarlijk minstens even goed gezegd kunnen worden in de opvolgende geslachten te blijven en voort te leven. En nogmaals vraag ik, wat geeft ons alwat Martens betoogt voor de ware verklaring van μενουσα? Immers niets. Op zijn hoogst kan zijne ontwikkeling dienen tot staving van de geloofwaardigheid der traditie, maar niet van hare onveranderlijkheid. Het zedelijk karakter van mijn leermeester kan mij wel eene gunstige meening van zijne goede trouw en waarheidsliefde geven, maar geen waarborg zijn voor de historische waarheid van hetgeen hij mij verhaalt. Hoevele kerkvaders waren mannen, op wier zedelijk karakter geene aanmerking was te maken, maar die niettemin ter goeder trouw dingen leerden, die tot het rijk der fabelen en legenden behoorden? Al staat

de persoon, die de overlevering aan zijne leerlingen mededeelt, honderdmaal met woord en stem voor zijne mededeelingen in, welk bewijs ligt daarin dan nog, dat de traditie in den loop des tijds geenerlei verandering heeft ondergaan? Het gaat niet aan zoo onbepaald weg te verklaren, in de levende en blijvende stem leven de *λογια*, leeft en blijft de Heer zelf, daar deze stelling evenzeer, ja met oneindig meer recht geldt van de boeken, die boven de *φωνη ζωσα* op het karakter van onveranderlijkheid aanspraak mogen maken. Tegenover zulke verklaringen worden wij slechts te vaster overtuigd, dat het met de papiaansche *ζωσα φωνη και μενουσα* toch eenigszins anders moet zijn gelegen. Het *ζωσα* en het *μενουσα* aan de mondelinge traditie toegekend, zijn en blijven twee eigenschappen, die elkander niet aanvullen maar uitsluiten. De overlevering kan slechts in volle waarheid het eerste zijn, omdat en voor zoo verre zij het laatste *niet* is. Want ik zeg nog eens, wat waarlijk leeft, dat groeit, beweegt, ontwikkelt, plooit en schikt zich naar de onophoudelijk veranderende omstandigheden en behoeften. De geschiedenis is daar om deze stelling te bewijzen voor iedere overlevering, onverschillig van welken aard en op welk gebied. Wat daarentegen blijft en onveranderlijk is, is door die eigenschap aan de wet des levens onttogen, en gelijk wij boven, bij de beschouwing van Weiffenbach's interpretatie, reeds aanmerkten, komt aan de schrift het karakter van blijvend te zijn toe, juist omdat de schrift als het geschreven woord „ein für allemal fixirt, zu seinem Ziel und Ruhepunkt gelangt, und in gewissem Sinne *erstarrt* ist." Het eigenaardig karakter der schrift als *φωνη μενουσα* maakt immers, dat de katholieke kerk de traditie, als de beweeglijke en *ζωσα φωνη* niet missen kan.

En wat weet Leimbach ter verklaring van de *φωνη μενουσα* ons te geven? De lezer oordeele zelf: „Unter *ζωσα* meint allerdings Papias das gesprochene, mündliche, unmittelbare Wort, unter *μενουσα* das unveränderte in directer, nicht abhängiger Redeform Gesagte. Die Auslegungen wie sie die Presbyter in ihren Reden, Ansprachen und Homilien gaben, wurden so wie sie gesprochen waren, von Papias aufgenommen und unverändert behalten, oder aus dem Gedächtnisse der Presbyter-nachfolger durch die directen Fragen: Wat hat Andreas u. s. m. gesagt? in möglichst unveränderter Form herausgelockt, so dass auch von den mittelbaren Worten der Presbyter, in Folge der öftren genauen Untersuchung

und Prüfung der unveränderte Wortlaut (*φωνη μενουσα*, oder ipsissima verba) festgestellt werden konnte." Deze verklaring wijkt echter nog verder dan die van Weiffenbach en Martens, van het doel der interpretatie van *μενουσα* af, en mag wel gezegd worden kant noch wal te raken. Volgens haar toch wordt de *ζωσα φωνη* eerst door de handelwijze van Papias eene *μενουσα*, in zoover als hij maatregelen wist te nemen om de woorden der presbyters zelven (ipsissima verba) te bekomen. Maar juist die maatregelen, die Papias moest beramen om tot de *λογοι των πρεσβυτερων* te geraken; zijn zorgvuldig en telkens herhaald *ἀνακρινειν* toont, dat de *φωνη* van nature niet *μενουσα* maar het tegendeel was. Ook verliest Leimbach geheel en al de kracht van het *ὑπελαμβανον* uit het oog, hetwelk aanwijst, dat Papias zijne gunstige meening aangaande de *φωνη* reeds koesterde voordat hij aan het onderzoeken ging, en zijne gunstige meening bouwde op het karakter van *μενουσα*, dat der *φωνη* als zoodanig eigen was, welk karakter haar echter, volgens Leimbach, eerst door de voorzorgen en maatregelen van Papias moest worden geschonken.

Hoe is dan de uitdrukking van Papias wel op te vatten, en welke beteekenis hebben wij aan het *ζωσα φωνη και μενουσα* te geven? Het komt mij voor, dat wij die spreekwijze niet te ruim en onbepaald, van de mondelinge overlevering in tegenstelling van de schrift moeten opvatten, maar haren zin aanmerkelijk behooren te beperken. Wij merken in de eerste plaats op, dat Papias vóór de *φωνη* het bepalend lidwoord wegliet, en dus niet van *de* levende en blijvende, maar van *eene* levende en blijvende stem spreekt, waardoor hij duidelijk te kennen geeft, dat hij niet *de* traditie bedoelt, als welke hij tegenover *τα ἐκ των βιβλιων* als *τα παρα της ζωσης φωνης και μενουσης* zou hebben beschreven. Mijns inziens vallen alle zwarigheden weg, als wij, bedenkende dat in de derde zinsnede van het fragment met *εἰ δε που και* enz. beginnende, de volle nadruk valt op *ἁτε... λεγουσιν*, nu ook de onderstelling, waardoor Papias zegt tot zijn *ἀνακρινειν* te zijn bewogen, niet op het geheele fragment, maar uitsluitend op deze derde zinsnede laten terugslaan, en ook daar meer bepaald op het *ἁτε... λεγουσιν*, dat, gelijk wij gezien hebben, de hoofdzaak van het papiaansch onderzoek bevat. Volgens deze opvatting geeft

dan de slotzin rekenschap, niet zoozeer waarom Papias zich verplicht had geacht naar de λογοι των πρεσβυτερων bij de leerlingen van dezen navraag te doen, als wel waarom hij bij dat onderzoek zich voornamelijk, zoo al niet uitsluitend tot de twee nog levende discipelen van Jezus, Aristion en presbyter Johannes had bepaald. De ζωσα φωνη και μενουσα is dan de stem dier twee nog levende discipelen, en de redeneering van Papias deze: Ik deed zoo dikwijls mij daartoe de gelegenheid werd geboden, onderzoek naar de woorden der presbyters, met name, en inzonderheid naar hetgeen de twee nog levende discipelen des Heeren zeiden, omdat ik uitging van de onderstelling, dat hetgeen de boeken mij gaven mij niet zooveel voor mijn doel zou baten, als de berichten en mededeelingen, die van nog levende jongeren van Jezus afkomstig waren. Zoo opgevat en verklaard, wordt het ζωσα φωνη και μενουσα niet alleen eene zeer treffende uitdrukking, maar ook de onderstelling des schrijvers volkomen gerechtvaardigd. Als de stem van twee nog in het land der levenden verkeerende discipelen, was die φωνη in eigenlijken zin des woords eene ζωσα, met al de gewichtige gevolgen die uit dat ζωσα voortvloeiden. Zij was de stem van den oor- en ooggetuige, die uit eigene aanschouwing putte, en daardoor een rijkdom van inhoud en een overvloed van bizonderheden, eigenaardige omstandigheden en wat dies meer zij bezat, welke het geschreven woord miste. Als levende stem kon zij ook den gloed, de bezieling en levenwekkende kracht aan hare berichten bijzetten, welke de uitleggers in het ζωσα verlangen, terwijl zij tevens in staat was honderde vragen te beantwoorden, waarop de boeken het antwoord schuldig moesten blijven, en tal van ophelderingen te geven, welke in de schriften vruchteloos werden gezocht. Hoe menig λογιον des Heeren, dat nu eenmaal in de boeken niet was opgenomen, kon door de levende getuigen van 's Heeren leven en werken zijn bewaard, en voor den ondergang worden beveiligd! Hoe menige duistere uitspraak kon door hen worden toegelicht; hoe menig feit of voorval, dat door verloop van tijd op den achtergrond was geraakt, of uit zijn verband gerukt, kon door hen weder op zijne ware plaats worden gesteld, en zoo eerst zijn volle licht ontvangen! Men denke, om zich de hoogere voortreffelijkheid der ζωσα φωνη boven de βιβλια duidelijk te maken, slechts aan het getuigenis door den presbyter omtrent het evangelie van Markus afgelegd; hoe, bij alle volledigheid en geloofwaardigheid,

dat evangelie toch leed onder het gebrek eener goed geordende *ταξις*, en men zal gevoelen hoeveel waarde tegenover zulk een geschrift het getuigenis van nog levende discipelen van Jezus hebben moest. Ook Mattheus had eene verzameling van *λογια* te boek gesteld, maar in het Hebreeuwsch, en daarvan was het gevolg, dat ieder die moest overzetten zoo goed en zoo kwaad als hij vermocht. Hoeveel kostelijker was tegenover die schriftelijke verzameling van *λογια κυριακα*, het onderwijs van een presbyter Johannes, die naar waarheid mocht zeggen: „Hetgeen van den beginne was, 'tgeen wij gehoord hebben, 'tgeen wij gezien hebben met onze oogen, 'tgeen wij aanschouwd hebben, en met handen getast hebben van het woord des levens... dat verkondigen wij u!" Welk boek, mogen wij vragen, kon zich meten met zulk een getuigenis, dat naar inhoud en vorm beiden het hoogste in zich vereenigde, dat de heilbegeerige Christen met mogelijkheid verlangen en wenschen kon? En die levende stem was tevens in volle waarheid en in strikten zin des woords eene *μενουσα*. Zij was dat vooreerst in tegenstelling van de stemmen dergenen, die bereids het tijdelijke hadden gezegend. Zij was het verder niet minder, omdat zij waarlijk zich zelve gelijk bleef en onveranderlijk dezelfde was. Zij stond aan geene verminking en verbastering bloot, en was tegen misverstand en eenzijdige overlevering beveiligd. Wat de levende oor- en ooggetuige heden zeide, dat had hij gisteren gezegd, en zou hij morgen verklaren, zoolang hij in leven bleef. Ontstond er twijfel, de levende en blijvende stem kon alleen zekerheid geven, en zoo daar verschil werd geboren, was zij de alleen bevoegde scheidsrechter over echt en onecht, waar en valsch. En zoo inconsequent als het eindelijk van Papias zou geweest zijn, als hij overtuigd van de zooveel hoogere waarde en voortreffelijkheid der mondelinge traditie in het algemeen, boven het boek als het geschreven en vastgelegde woord, desniettemin zulk een betrekkelijk groot geschrift over de *κυριακα λογια* en hunne uitlegging had geschreven, zoo verklaarbaar en gepast tevens wordt deze zijne onderneming, als wij in zijn fragment de *ζωσα φωνη και μενουσα* beperken tot de stem der in zijne jeugd nog levende discipelen des Heeren. Want alsdan was het *ὠφελειν* gebonden aan het leven dier *μαθηται*; dan hield zoodra beiden hunne oogen voor het levenslicht hadden gesloten, de *φωνη* op *μενουσα* te zijn; en wanneer het nu later den bisschop van Hiërapolis bleek, dat vele van de dingen, eens

door de levende en blijvende stem verkondigd, meer en meer op den achtergrond en in vergetelheid dreigden te geraken, dan kon hij het met recht zijn plicht en roeping achten die dingen te boek te stellen, en ze op die wijze tot heil der kerk te bewaren.

IV.

Wij zijn thans genaderd tot ons laatste punt van onderzoek, t. w. de waarde, welke het Papias-fragment voor de Inleidingswetenschap bezit. Het geldt daarbij den omvang te bepalen der *βιβλια*, welke Papias onder de bronnen vermeldt, waaraan hij zijne kennis der uit te leggen *λογια* ontleende. Dat tijdens de schrijver van ons fragment zijne nasporingen deed, reeds een aantal schriften bestonden, die *λογια* bevatten en verklaarden, lijdt geen twijfel, en wordt dan ook door geen uitlegger ontkend. Zelfs Weiffenbach stemt zulks toe. Maar hij beweert, dat Papias zich van de onder zijn bereik zijnde *βιβλια* niet heeft bediend, omdat hij uitging van de onderstelling, dat, wat rijkdom van stof betrof, de boeken op verre na niet konden opwegen tegen de schatten der mondelinge overlevering. Wij hebben boven de eenzijdigheid dier opvatting bloot gelegd, en gezien dat Papias wel degelijk de *βιβλια*, die hem ten dienste stonden, heeft gebruikt. De vraag welke ons moet bezighouden is dus alleen, wat wij tot die boeken behooren te rekenen; of daartoe ook onze vier evangeliën moeten gebracht worden, en met name het evangelie van Johannes, tegen welks apostolischen oorsprong het papiaansch fragment mede als wapen gebezigd wordt? Al dadelijk kunnen wij uit het fragment twee belangrijke zaken afleiden; vooreerst, dat reeds op het tijdstip, door Papias met *ποτε* aangeduid, een aantal geschriften van zeer uiteenloopend karakter over het leven en werken van Jezus in omloop en gebruik waren; en ten anderen, dat de kerk als lichaam nog geen besliste keus onder die verschillende geschriften had gedaan; m. a. w. dat destijds het begrip van zoogenoemde kanonische boeken des N. T. nog niet bestond. Zoodra wij namelijk ten tijde van het papiaansch *ποτε* dat begrip als algemeen erkend aannemen, wordt de handelwijze van Papias onverklaarbaar. Want tegenover zulke, door de kerk met verbindend gezag bekleede geschriften, kon geen kerkelijk gezind man er in ernst aan denken eene bloemlezing uit de bestaande boeken

te houden, of de bevestiging van het in de kanonieke geschriften geleerde aan de mondelinge overlevering te vragen. Ook zou dan de onderstelling, die Papias tot het onderzoek der mondelinge overlevering bewoog, bevreemdend mogen heeten. Als kanonieke geschriften toch hadden de evangeliën voor geene andere stem, van wie ook onder te doen, en kon met name op het gebied der *λογια κυϱιακα*, geene traditie zich boven de boeken eene zekere meerderheid aanmatigen.

Eene andere vraag is echter, of, toegegeven dat de 4 evangeliën nog niet als de uitsluitend echte, kanonieke levensgeschiedenis van Jezus golden, zij toch niet reeds konden bestaan en in gebruik zijn. Voor godgeleerden, als prof. Martens en zijne geestverwanten, die nu eenmaal vasthouden aan de hypothese, dat onze vier evangeliën in hunnen tegenwoordigen vorm omtrent het jaar 140 n. C. stellig en zeker algemeen als echte apostolische geschriften in gebruik zijn geweest, is die vraag natuurlijk spoedig beantwoord. Maar zij die bij de beoefening der Inleidingswetenschap den zuiver wetenschappelijken weg bewandelen, en hun onderzoek daarom vrijhouden van alle dogmatische eischen en kerkelijke vooroordeelen, is die beantwoording met grooter moeilijkheden verbonden. Hadden wij van Papias niets anders dan ons fragment, dan zouden wij met eenigen grond mogen beweren, dat hij wel boeken gehad en gebruikt heeft, maar daarom nog onze evangeliën niet kende, tenzij wellicht het derde naar Lukas genoemde. Want hij zegt uitdrukkelijk, dat hij bij de presbyterleerlingen onderzoek gedaan had naar de woorden o. a. van Mattheus, Petrus en Johannes, dus van drie apostelen, die of zelven een evangelie op hun naam hebben staan, of, zooals Petrus, met hun naam en gezag een evangelie dekken. En nu mogen wij toch wel vragen, of de oud-vader niet naar den bekenden weg vroeg, als hij juist van die drie apostelen de uitvoerige en buiten kijf volledige woorden schriftelijk voor zich had; en of hij niet buitengewoon veel zou hebben geeischt, als hij, niet tevreden met de kostbare schatten, welke die boeken hem boden, nog meer verlangde, al kon hij op zijne vingers als berekenen, dat dat meerdere van geen, of van zeer ondergeschikt belang moest zijn, en daarom in de boeken werd gemist. Deze vraag ligt zoo zeer voor de hand, dat de theologen, die tot elken prijs Papias bekend laten zijn met onze evangeliën, hem in ons fragment niet naar *λογια* in 't algemeen, maar óf, gelijk Martens, naar een bepaalde soort

van woorden des Heeren laten vragen, òf, gelijk Leimbach, het ἀνακρίνειν tot het zoeken naar gepaste uitleggingen van λογια beperken. Ongelukkig weten wij uit een paar andere fragmenten, dat Papias een evangelie-boek van Mattheus en een dito van Markus heeft gekend, waaruit dus weder schijnt te volgen, dat het met deze zaak toch ook anders kan gesteld geweest zijn, dan wij alleen uit ons fragment wellicht geneigd zouden zijn op te maken. Want er is schijnbaar niet veel in te brengen tegen de redeneering, dat als Papias van twee evangelie-boeken, die algemeen aan Mattheus en Markus werden toegekend, kennis heeft gedragen, er geen bezwaar kan zijn tegen de gevolgtrekking, dat de bisschop van Hiërapolis die twee geschriften ook heeft gezien, en bij zijne Exegesen gebruikt. Nu mogen wij echter niet voorbijzien, dat volgens het oordeel van vele geleerden, de wijze, waarop Papias van het evangelie van Mattheus spreekt, het vermoeden eenigermate wettigt, dat hij zelf die verzameling van λογια niet onder zijne oogen heeft gehad, daar hij ze beschrijft als oorspronkelijk in het Hebreeuwsch geschreven, en door een ieder naar zijn vermogen vertaald, waarmede tot op zekere hoogte de onbruikbaarheid van dat geschrift voor het doel, dat hij, Papias, beoogde, wordt aangeduid. En wat het bekende fragment, dat de beschrijving van het evangelie van Markus bevat, aangaat, dienen wij in het oog te houden, dat volgens Papias zelven, die beschrijving niet van hem, maar van den presbyter afkomstig was, t. w. van den πρεσβυτερος Johannes, die met dien titel werd aangewezen, en ook in ons fragment als zoodanig voorkomt, door welke omstandigheid dan weder onzekerheid ontstaat, of en in hoever dat evangelie-boek aan Papias uit eigene aanschouwing bekend was. Ofschoon wij van den anderen kant moeten erkennen, dat door de verklaring van den presbyter de hooge oudheid van het Markusboek krachtig wordt bevestigd, en de bizondere eer, waarin Papias den presbyter hield, hem, zoo hij dat geschrift kende, ook stellig zal hebben aangespoord om het vlijtig te gebruiken. Het komt mij voor, dat men hier om eenig licht in die verwarring te brengen, onderscheid zou kunnen maken tusschen den tijd, waarin het fragment ons verplaatst, en het tijdstip, waarop Papias zijne Inleiding op de 5 boeken zijner Exegesen heeft geschreven, en op grond dier onderscheiding ruimte vinden voor de mogelijkheid, dat tusschen het ποτε in ons fragment en de zooveel later opgestelde Inleiding, Papias bekend is geworden met het bestaan

der genoemde evangelie-boeken, met name met dat van Markus, en eens daarmede bekend, ook bij zijne Exegesen zich daarvan heeft bediend. Doch daarmede is eigenlijk nog weinig of niets gewonnen. Want de vraag, die de geleerden verdeelt, is niet, of en in hoeverre ten tijde van Papias onze evangeliën bestonden en in gebruik waren, maar wel, of en in hoeverre die evangeliën in denzelfden vorm voorhanden waren, waarin zij thans zich bevinden. Dat er reeds zeer vroeg spraak is van evangeliën, en aan die evangeliën bepaalde apostelnamen werden verbonden, is niet wat betwist wordt. Maar het punt van onderzoek en strijd is dit, dat volgens het oordeel der scherpzinnigste onderzoekers, onze tegenwoordige evangeliën van Mattheus en Markus niet meer dezelfde evangeliën zijn, die de ouden onder die benaming hebben gehad, maar daarvan slechts de veel jongere, geheel omgewerkte, veelzins gewijzigde, en naar de latere eischen en behoeften veranderde uitgave zijn.

Wat wij derhalve hier hebben te bepalen is niet: Heeft Papias een evangelie van Mattheus en Markus gekend en gebruikt, maar: Is dat evangelie van Markus en dat evangelie van Mattheus hetzelfde geweest, dat wij nog heden op naam dier beide schrijvers bezitten? Voor deze bepaling geeft het fragment ons eenige onschatbare wenken en aanwijzigingen, die, vreemd genoeg, aan de kritiek van Weiffenbach zijn ontgaan, welk verzuim dan ook oorzaak is, dat zijne isagogische gevolgtrekkingen ten aanzien van het 4e evangelie betrekkelijk zoo onbeduidend zijn uitgevallen.

De wenken en aanwijzingen, waarop ik thans het oog heb, hebben betrekking op den schrijver, zijne geestesrichting, en den toestand der christelijke kerk in zijne dagen. Hoedanig een man was Papias? Welke plaats nam hij in de kerk zijner dagen in? Welke partij was hij toegedaan? En hoe hangt met dit alles zijn gedrag als schrijver samen? Zietdaar de vragen, welke wij moeten beantwoorden, om de volle waarde van ons fragment voor de N. Testamentische Inleidingswetenschap te doorgronden. Ter kwader ure hebben vele uitleggers gemeend, dat wij bij Papias aan de oude veete tusschen Paulinisme en Petrinisme niet meer mogen denken, en de poging om dien strijd in ons fragment terug te vinden, tot de droomerijen moet worden gerekend. En zeker is deze meening alleszins aannemelijk, wanneer wij dien strijd in de meer beperkte beteekenis nemen, welken hij tijdens het leven der beide apostelen had. De eens zoo belangrijke vraagstukken,

of en in hoeverre wet en besnijdenis ook voor den tot Christus bekeerden Heiden van kracht en verplichtend bleven, waren ten tijde van Papias feitelijk al lang ten voordeele van het Paulinisme beslecht. Verstaan wij daarentegen onder Paulinisme de ontwikkeling van de universalistische strekking des Christendoms om wereldgodsdienst te worden, en als zoodanig een loop te nemen, die ongevoelig gepaard ging met de aflegging en verwijdering van een aantal meeningen, begrippen, voorstellingen en verwachtingen, welke vroeger als zoovele echte en blijvende bestanddeelen van het Christelijk geloof in eere waren, dan verandert de zaak geheel van gedaante, en aarzel ik niet te verklaren, dat uit dat oogpunt beschouwd, de oude strijd, al was het ook in veelszins gewijzigden vorm, nog altijd voortduurde. Dan meen ik recht te hebben voor de bewering, dat ook ten tijde van Papias de kerk in twee groote partijen was gesplitst, waarvan de eene, die wij de paulinisch liberale kunnen noemen, de groote zaak van ontwikkeling en vooruitgang was toegedaan, en met name wat den persoon en het koninkrijk van Christus betrof, van dag tot dag meer aan de oud-apostolische, joodsch-chiliastische opvatting ontgroeide, terwijl de tweede, die den naam mag dragen van conservatieve, christelijk historische, of, om de taal van onzen tijd te bezigen, antirevolutionaire partij, met hand en tand aan de echt apostolische traditie zich vasthield, en met alle macht zich verzette tegen hetgeen in hare oogen eene verloochening en verbastering van het oorspronkelijk Christendom was. Dat ook in Phrygië, het gewest waarin Papias leefde, de oude strijd in zijn nieuwen vorm een vruchtbaren bodem vond, evenals vroeger het oorspronkelijk Paulinisme daar eene hevige worsteling had te verduren gehad, blijkt duidelijk uit de geschiedenis der kerk. Want in Phrygië zien wij kort na Papias het Montanisme ontstaan, dat niets anders is dan de reactie van den oud apostolischen geest tegen de nieuwere vrijzinnige richting en denkbeelden, welke de overhand dreigden te nemen, gelijk van zijn kant de paulinische geest in zijne eenzijdige, alle banden der historie verscheurende overdrijving, de onder den naam van Gnosticisme bekende beweging te voorschijn riep. In zoover is het Papiaansch fragment een even kostbare als onmisbare schakel in de ontwikkelingsgeschiedenis der Christelijke kerk. Dat fragment immers leert ons, dat de stoot door Paulus gegeven, ten spijt van alle verzet en bestrijding stand had gehou-

den, en de ontwikkeling, die van hem was uitgegaan, van lieverlede de overhand had bekomen. Maar tevens zien wij, dat daarom de oude veete niet was uitgedoofd, maar veeleer in den zoo even door ons beschreven vorm voortleefde. Aan welke zijde Papias stond, is mede uit het fragment met zekerheid te bepalen. Hij behoorde tot de conservatieve historische partij. Dit blijkt reeds uit het diep stilzwijgen, dat hij over Paulus bewaart, den vader van het Christendom in Phrygië, naar wiens *λογοι* hij het der moeite niet waard achtte te vragen. Maar ook het oordeel door Eusebius van het standpunt der katholieke kerk over Papias uitgesproken, en de proeven door dien kerkvader uit het geschrift van den ouden bisschop aangevoerd, geven steun aan deze meening, welke eindelijk niet minder door het fragment zelf bevestigd wordt. Of wat beteekent het anders, als wij daar hooren gewagen van *τα πολλα λεγοντες* en van *ἀλλοτριας ἐντολας μνημονευοντες*, in onderscheiding van des schrijvers eigene verkleefdheid aan de *τἀληθη διδασκοντες*, en de mannen die de van den Heer afkomstige voorschriften en geboden bewaarden en overleverden? Juist dat ernstig en onvermoeid streven van Papias om de woorden der apostolische mannen te leeren kennen; zijn hechten aan de mededeelingen van de twee nog levende rechtstreeksche discipelen van Jezus, — het verkondigt ons van hoedanigen geest hij was. Hij was een man van het oud, eerwaardig, echt apostolisch geloof, een verdediger der ware historische traditie, de vertegenwoordiger van het oorspronkelijk Christendom, de voorlooper en wegbereider van het Montanisme, die zich vasthield aan den Christus, dien de apostelen hadden geleerd, en aan het koninkrijk van Christus zooals de Heer zelf het had gepredikt, en die te sterker zich gedrongen gevoelde om met alle kracht voor dien Christus en dat koninkrijk van Christus op te komen, omdat hij wist, dat hij de historische waarheid aan zijne zijde had, en het bewijs kon leveren, dat hij in alles één was met den stichter der kerk en zijne discipelen. Op dit standpunt ons plaatsende, kunnen wij al aanstonds met eenige waarschijnlijkheid het *και* in den aanhef van het fragment verklaren, en den samenhang van dat *και* met het voorafgaande maar verloren gedeelte der Inleiding aangeven. De ontwikkeling toch der christelijke leer, die Papias afkeurde en bestreed, had noodwendig twee kenmerkende eigenschappen. De eene was, dat de algemeen bekende *λογια* van Jezus, die in alle gemeenten het gemeenschappelijk funda-

ment des geloofs uitmaakten, allengs een zin en eene beteekenis verkregen, die niet de ware historische, maar eene, naar het heette, hoogere geestelijke was, die achter den letterlijken zin zich verborg en verschool, doch op de keper beschouwd, moest dienen tot steun en rechtvaardiging van meeningen en begrippen, die noch bij Jezus, noch bij één zijner echte apostelen ooit waren opgekomen. En ten tweede kon het wel niet anders, of een aantal echte *λογια*, die voor de zoogenaamde hoogere geestelijke opvatting des Christendoms geheel onbruikbaar waren, moesten allengs op den achtergrond en in vergetelheid geraken, en ongevoelig naar het gebied der fabelen en legenden worden verwezen. Welnu, ik geloof, dat het papiaansch prooemium over deze beide eigenschappen heeft gehandeld, en verklaar uit dat oogpunt ook het *ὀκνήσω*, het niet aarzelen, niet schromen, omdat het in de dagen van Papias werkelijk al eenigen moed vereischte, met die dingen uit de oude doos, die voor de *οἱ πολλοι* als versleten golden, op nieuw voor den dag te komen. Maar van nog grooter gewicht is het antwoord, dat wij op dit standpunt ons plaatsende, moeten geven op de vraag, die ons bezig houdt, of en in hoever onze evangeliën in hunne tegenwoordige gedaante bronnen voor Papias kunnen geweest zijn. Wij hebben daartoe slechts na te gaan, aan welke zijde onze evangeliën staan, en tot welke partij zij behooren, tot die van Papias, of van de meer vrijzinnige tot het katholicisme voerende partij. En dan zal, geloof ik, geen onpartijdig wetenschappelijk beoefenaar der N. Testamentische kritiek willen loochenen, dat onze evangeliën, het een meer, het ander minder, maar toch in de hoofdzaak alle de partij zijn toegedaan, welke Papias bestreed, en eene opvatting van Christus en Christendom huldigen, die niet die van den schrijver van ons fragment is. Wel is waar steunen zij alle op dezelfde apostolische traditie, die ook Papias zich tot zijne bron had gekozen, maar deze traditie is blijkbaar in de evangeliën aanmerkelijk gewijzigd, omgewerkt en veranderd naar de eischen en behoeften eener christelijke levensbeschouwing, die al lang aan de meer bekrompene opvatting van Papias is ontgroeid. Wanneer derhalve onze evangeliën in hunne tegenwoordige gedaante reeds ten tijde der papiaansche navorschingen hebben bestaan, dan heeft Papias ze niet kunnen gebruiken. Geeft toch prof. Martens zelf te verstaan, dat de bisschop van Hiërapolis voor zijne chiliastische droomerijen, in onze evangeliën al zeer weinig grond en

stof kon vinden. Een van beiden, mogen wij zeggen, moet waar zijn: Of Papias vond bij de *πρεσβυτεροι*, die hij raadpleegde, zijne opvatting des Christendoms gestaafd en bevestigd, en dan kunnen onze evangeliën geene schriften zijn der apostelen, wier namen zij dragen. Of die geschriften zijn werkelijk in den vorm waarin wij ze kennen van die apostelen afkomstig; maar dan kon Papias er ook niet aan denken. in hunne *λογοι* zijn heil te zoeken. En het uiterste dat wij alsdan kunnen toegeven is dit, dat onze tegenwoordige evangeliën de veel gewijzigde, verbeterde, omgewerkte en vermeerderde uitgave zijn van oude apostolische geschriften, die in hunne oorspronkelijke gestalte, naar vorm en inhoud beide, er geheel anders uitzagen dan thans.

Het is dus alleszins mogelijk, dat Papias, toen hij zijne vijf boeken Exegesen van *λογια* des Heeren vervaardigde, een evangelie van Mattheus, en een dito van Markus heeft gekend. Maar zeker is het ook, dat hij om die boeken te kunnen gebruiken, ze in een geheel anderen vorm moet hebben voor zich gehad, dan waarin wij ze kennen. En van het evangelie Markus wordt dit ten overvloede nog bewezen door het getuigenis van den presbyter, dat op ons tegenwoordig Markus-evangelie volstrekt niet past, en veeleer, gelijk Prof. Loman zoo juist heeft opgemerkt, doet denken aan een geschrift in den trant der Homiliën van Clemens. Van het derde evangelie mogen wij nog stelliger verklaren, dat het niet tot de papiaansche bronnen heeft behoord. Ook al nemen wij aan — hetgeen verre van waarschijnlijk is — dat dit evangelie tijdens het leven van Papias reeds bestond en in Klein-Asië bekend was, dan nog kon het kwalijk door een man van de partij van Papias, als vertrouwbare bron voor *λογια* des Heeren worden erkend. Het was vooreerst te jong om daarvoor in aanmerking te komen, en zijne verwantschap als paulinisch geschrift met de *ἀλλοτριαι ἐντολαι* bovendien voldoende, om het in het oog van de strenge historisch-apostolische partij als verwerpelijk te kenmerken. Grooter is echter de rol, welke het papiaansch fragment speelt in de quaestie van het 4e evangelie, tegen welks Johanneïschen oorsprong het als wapen pleegt gebezigd te worden. Voor Weiffenbach b. v. lijdt het geen twijfel, of na ernstige overweging der oude papiaansche oorkonde en hare nauwgezette en onbevooroordeelde uitlegging, valt de onechtheid van het evangelie naar Johannes den onderzoeker als een rijpe vrucht in den schoot. Zijn betoog komt in hoofdzaak hierop neêr.

Daar Papias, blijkens het fragment, de apostelen niet meer persoonlijk heeft gekend, zoo kan reeds daarom de zoon van Zebedeus niet tot zijne zegsmannen hebben behoord. Nog veel minder laat zich uit het fragment eene nadere betrekking, eene speciale en intieme gemeenschap tusschen hem en den apostel-evangelist exegetisch aanwijzen. Integendeel, juist het gemis van alle onderscheiding aan dien apostel toegekend, zijne ten spijt van alle exegetische kunstenarijen onverklaarbare onbeduidendheid, daar hij niet onder de afzonderlijk vermelde apostelen, noch in de allereerste plaats voorkomt, maar onder de laatsten wordt genoemd, onder de groepsgewijze vermelden, dat alles pleit nadrukkelijk tegen de mogelijkheid, dat de apostel Johannes voor het bewustzijn of de kennis van den Klein-Asiaat Papias eenig bizonder belang heeft gehad. Wat Martens daarentegen aanvoert, is vrij onbeduidend, en bestaat grootendeels in een tal van gemoedelijke uitboezemingen, die eenvoudig rusten op de stelling: Het vierde evangelie is van den apostel Johannes, derhalve kan het aan Papias niet onbekend zijn geweest, en onder welke b. v. de verklaring voorkomt, „dat het stilzwijgen van Papias over het evangelie van Johannes eer voor dan tegen de bekendheid van Papias met dat evangelie pleit, door welken betoogtrant men gemakkelijk alles kan bewijzen. Evenmin kan ook Leimbach gezegd worden in de Johannes-quaestie zijn tegenstander Weiffenbach te hebben overwonnen en verslagen. Het is ons boven gebleken, hoe wonderlijk Leimbach met het papiaansch fragment omspringt, en daaruit reeds kunnen wij opmaken, tot welk resultaat hij moest komen. Intusschen moeten wij hem den lof toekennen, dat hij de zwakheid van zijne betoogen gevoelt, en daarom eindigt met de verklaring, dat hij zijne uitlegging van het fragment niet de eenige ware zal noemen, maar slechts eene zoodanige, waaraan men grammatikaal en zakelijk het praedikaat mogelijk niet kan onthouden, waaruit hij dan verder afleidt, dat eene oorkonde, die zoozeer voor tweeërlei opvatting zich leent, ook niet voor of tegen den apostel Johannes en de authentie van het 4e evangelie kan dienen, maar uit den aard der zaak onzijdig terrein is. Zeer vernuftig en behendig biedt daarom Dr. Leimbach in de Johannes-quaestie de neutraliteit van het Papias-fragment aan; eene concessie, die hare wijd uitziende gevolgen niet verliest door de fanfaronade, waarmede het aanbod gaat gepaard: „Entbehren könnten wir Papias, an die Gegner abtreten werden

wir ihn nicht, auch nicht ein einziges Wort des Fragmentes. Das thäten wir nach verlorener Schlacht! Noch aber ist Schlacht und Posten nicht verloren — ich hoffe mehr, nicht verloren, sondern bald gewonnen!"

Gaarne laten wij aan Dr. Leimbach die schoone hoop. Maar zijn aanbod nemen wij niet aan. Integendeel wij zijn van oordeel, dat Weiffenbach gelijk heeft en het Papias-fragment de authentie van het 4e evangelie doodt. Wij hebben daarvoor nog andere en klemmender gronden dan W. heeft weten aan te voeren. Wij redeneeren aldus: Papias, de aanhanger van het zuiver apostolisch Christendom, zocht en vond bij de apostelen den hechten steun en het afdoend bewijs voor zijn gevoelen. Onder de apostelen, op wier λόγοι hij zich beroept, behoorde ook Johannes, de zoon van Zebedeus. Maar hoe is dat beroep te verklaren, als die apostel de schrijver was van een evangelie, dat zoo lijnrecht streed met de papiaansche beschouwing? Hoe kon hij steun zoeken bij een apostel, van wien hij wist, dat deze zijne partij op iedere bladzijde van zijn evangelie-boek wederlegde? En hoe durfde hij ten aanhoore van de Christelijke kerk zijner dagen, met het gezag van dien apostel-evangelist zich dekken, als alle Christenen wisten, dat die apostel hem als in het aangezicht wederstond? Dat de stof, die Papias in zijne Exegesen verwerkte, echte apostolische traditie was, kunnen wij tegenover 's mans pertinente verklaring niet loochenen, welnu, dan kunnen wij ook niet aannemen, dat Johannes, de apostel, dien hij met name onder zijne zegsmannen telt, een evangelie heeft geschreven, dat zoo goed als niets met het Christendom van Papias gemeen heeft. En voegen wij daarbij hetgeen ons uit de echte brieven van Paulus aangaande den zoon van Zebedeus bekend is, namelijk, dat hij met Jacobus en Kefas tot de ijverigste tegenstanders van het paulinisch evangelie behoorde, dan wordt aan den éénen kant het getuigenis van Papias, dat hij ook bij dezen apostel steun voor zijne verouderde evangelie-opvatting heeft gezocht, even nadrukkelijk gestaafd, als het van den anderen kant dubbel onmogelijk wordt, dat Papias ons tegenwoordig vierde evangelie voor het werk van dien apostel heeft kunnen houden.

Doch het fragment, opgevat en verklaard zooals wij hebben voorgesteld, geeft nog meer tot beslissing der Johannes-quaestie, daar het ons een nieuwen schakel biedt in de keten van feiten en bizonderheden, welke, dank zij de scherpzinnigheid der onder-

zoekers, in deze zaak reeds zijn verkregen. Uit het fragment namelijk blijkt, dat er ten tijde der papiaansche nasporingen nog maar twee rechtstreeksche discipelen des Heeren, Aristion en presbyter Johannes, in leven waren. Zij waren de eenigen, wier levende en blijvende stem nog van de waarheid kon getuigen. Alle overige apostelen waren dood, ook Johannes, de zoon van Zebedeus. Nu blijkt ons echter tevens uit Joh. 21, dat de schrijver van het vierde evangelie zich voordoet als de discipel des Heeren, die een buitengewoon hoogen ouderdom had bereikt. Want aangaande dien discipel, heet het daar, was het gerucht in omloop, dat hij niet sterven zou, m. a. w., die schrijver was zoo oud geworden, dat langen tijd dat gerucht in zijne hooge jaren steun kon vinden. Als schrijver van het 4e evangelie kunnen derhalve, in verband met den inhoud van ons fragment, slechts in aanmerking komen Aristion, of presbyter Johannes, daar deze beide mannen de eenigen zijn, op wie de verklaring Joh. 21 past. Op grond nu van de constante overlevering, die aan een Johannes het vaderschap van het 4e evangelie toekent, moeten wij den presbyter Johannes als den discipel beschouwen, op wien de traditie als schrijver van dat evangelie ons wijst. Dat werkelijk een Johannes de schrijver is geweest, volgt mede, naar ik geloof, uit den naam, dien de schrijver in het evangelie draagt. Hij heet namelijk „de discipel dien de heer liefhad," welke benaming op velerlei wijze is verklaard geworden, maar naar alle waarschijnlijkheid niets anders is dan eene opzettelijke omschrijving en vermomming van den waren naam des auteurs, en onder alle ons bekende leerlingen des Heeren kan zij alleen op een Johannes kan slaan, wiens naam in zijn Hebreeuwschen vorm beteekent: die den Heer aangenaam, of bij den Heer bemind is. Die Johannes is verder in het evangelie een der eerste discipelen van Jezus, die door den Dooper naar den Heer worden verwezen. Uit de daarbij gevoegde opmerking, „dat één van die twee Andreas was," mogen wij gerust afleiden, dat de ander de schrijver van het evangelie moet geweest zijn, waardoor dan weder tot op zekere hoogte de liefde wordt verklaard, dien de Heer voor dezen zijn eersten volgeling koesterde. Dat de presbyter Johannes een zeer aanzienlijke plaats in de gemeenten, welke zijne woonplaats omringden, moet hebben geoefend, volgt deels uit zijne waardigheid als laatst overgeblevene van 's Heeren rechtstreeksche discipelen, welke waardigheid meer dan voldoende was om hem met een overwegend gezag te bekleeden,

en hem een grooten invloed te verzekeren, deels blijkt dit ook uit ons *fragment*, waar de presbyter Johannes voorkomt als de persoon, naar wiens woorden Papias vóór en boven alles onderzoek en navraag doet. Hij heeft dan ook een betrekkelijk groote werkzaamheid ontwikkeld, getuige de brieven, die wij in het N. T. van hem bezitten. Als schrijver van den 1en brief op den naam van Johannes staande, is hij aan Papias bekend, daar deze, volgens het getuigenis van Eusebius, in zijne Exegesen van 's Heeren logia dat geschrift heeft aangehaald. En dat die eerste brief van denzelfden Johannes afkomstig is, die ook als schrijver van het evangelie voorkomt, is eene niet minder constante overlevering der oude kerk, welke reeds in het beroemde fragment van Muratori opzettelijk wordt ontwikkeld. Toch zijn van naderbij beschouwd, beide geschriften niet van denzelfden auteur afkomstig, maar staat het evangelie in opvatting, geest en strekking ver boven den eersten brief, die integendeel volkomen in de lijst der papiaansche beschouwing past, en b. v. al aanstonds H. 1 vs. 6 en volgg. stellingen predikt, waarvan de anti-paulinische strekking gemakkelijk is aan te wijzen; terwijl het evangelie een geest ademt, die den auteur van ons fragment niet alleen vreemd is, maar tegen welke hij zich ook geroepen gevoelt in het strijdperk te treden.

Doch zal de oplettende lezer vragen: Is juist hetgeen gij daar zegt niet een onoverkomelijk bezwaar om het 4e evangelie als het werk van den presbyter te beschouwen? Volgens uwe verklaring was immers de presbyter als zegsman van Papias, met dezen in alle opzichten homogeen. De presbyter stond, wat geestesrichting aanging, voor Papias geheel met den apostel Johannes gelijk, en geldt daarom niet alles, wat door u tegen het auteurschap van den apostel werd aangevoerd, evenzeer tegen den presbyter als vervaardiger van het 4e evangelie? Ik beaam die opmerking ten volle, en zeg dan ook: Het evangelie is niet van den presbyter Johannes zelven afkomstig, maar het is eerst later na zijn dood *op zijn naam* vervaardigd en in omloop gebracht. Dat Papias het niet heeft gekend, is bewezen. Had hij het gekend en onder zijn bereik gehad, dan had hij niet noodig gehad zoo ijverig te onderzoeken, wat de presbyter zeide, maar er dan ook evenmin aan kunnen denken om bij dien man steun voor zijn chiliastisch Christendom te zoeken. Ten overvloede geeft ons echter het evangelie zelf te verstaan, dat het eerst

na den dood des presbyters Johannes en op zijn naam is geschreven. Zoo geeft b. v. Joh. 19: 35 duidelijk genoeg te kennen, dat de schrijver van het evangelie niet dezelfde is, als de persoon, wiens getuigenis de stof van het evangelie uitmaakt. Nog duidelijker treedt dit Joh. 21: 24 aan het licht, waar namelijk de discipel, die gezegd wordt van deze dingen te getuigen en ze te hebben geschreven, van een ander het getuigenis bekomt: Wij weten dat zijn getuigenis waar is. En de laatste twijfel wordt, dunkt mij, weggenomen door Joh. 21: 23, waar ons de schrijver het ontstaan van den λογος beschrijft, volgens welken de discipel dien de Heer liefhad niet zou sterven, maar tegelijk zich haast om het ongegronde van dien λογος, door eene fijne onderscheiding van het woord van Jezus aan te toonen; waaruit volgt, dat op het oogenblik dat Joh. 21: 23 werd geschreven, de discipel dien de Heer liefhad toch overleden was, en dus tegenover dien λογος de schijn kon ontstaan, als had de Heer onwaarheid gesproken. Zoo lost zich van zelf de omstandigheid op, dat Papias van het 4e evangelie zwijgt, want hij zwijgt daarvan eenvoudig, omdat het eerst na zijn dood, of althans na de uitgave zijner vijf boeken Exegesen is ontstaan. Voegen wij daarbij nog andere zaken, als daar zijn: het zorgvuldig vermijden in het evangelie van den apostel-naam, en het consequent gebruik van de benaming μαϑητης; de sluier, waarachter de schrijver zich verbergt, en wat van dien aard nog meer door de beoefenaars der historische kritiek wordt aangevoerd, dan kunnen wij met allen redelijken grond van waarschijnlijkheid aannemen, dat het 4e evangelie oorspronkelijk niet op naam van den apostel, maar op dien van presbyter Johannes, den leerling van Jezus, is vervaardigd, en dat die oorsprong aanvankelijk ook een bekend feit is geweest. Welk eene treffende bevestiging dit gevoelen van het bekende fragmentum Muratori ontvangt, behoef ik voor den lezer, die met de onderzoekingen omtrent die oorkonden, inzonderheid met die van Prof. Loman bekend is, wel niet te ontwikkelen. Ik meen zelfs te mogen vragen, of wij niet nog bij Eusebius een spoor van den waren stand der zaak ontdekken, namelijk in de door dien kerkvader bewaarde overlevering, dat Openbaring en evangelie van Johannes nog altijd in de kerk voor het werk van twee verschillende schrijvers werden gehouden, waarbij, opmerkelijk genoeg, de Johanneïsch apostolische oorsprong der eerste door eene machtige partij werd gehandhaafd. Ook de tegenstand, dien het evangelie in den beginne

een tijdlang, vooral bij de aanhangers van het zuiver historisch apostolisch Christendom heeft gevonden, mogen wij als eene vingerwijzing beschouwen, die in dezelfde richting voert. En wederom tot ons fragment terugkeerende, vinden wij in dien waren oorsprong van het 4e evangelie, de even eenvoudige als natuurlijke verklaring van enkele bizonderheden, welke in de schatting van uitleggers als Martens, Leimbach c. s. voor de bekendheid van Papias met het 4e evangelie pleiten. Uitgegeven op naam van den presbyter had het evangelie de traditie van dien discipel tot achtergrond, en is het alleszins te verklaren, dat de Johannes-traditie, die Papias kende en gebruikte, nu en dan in het evangelie wordt teruggevonden. Dit geldt b. v. van de rangorde der bij Papias voorkomende apostelen, die aan de interpreten zooveel moeite veroorzaakt. Was, om maar iets te noemen, presbyter Johannes tegelijk met Andreas tot Jezus gekomen, en gelijk wij reeds op dien grond mogen onderstellen, met Andreas nauw bevriend, dan sprak het van zelf, dat in zijne verhalen en mededeelingen die Andreas eene eerste plaats besloeg, welke plaats bij Papias uit de λογοι des presbyters hem bleef verzekerd, ook later in het evangelie hem werd gelaten, en zelfs in het fragment van Muratori terugkeert, waar dezelfde apostel oorzaak is, dat Johannes ex discipulis het evangelie schrijft. Eerst later, toen het voor de kerk, om zoo te zeggen, een paal boven water werd, dat kanonieke evangeliën per se apostolische evangeliën moesten zijn, ging ook het vaderschap van het 4e evangelie op den zoon van Zebedeus over, om bij hem te blijven tot op dezen dag.

Bij mijne opvatting echter van het ontstaan en de oudste geschiedenis van het 4e evangelie, moeten wij het verblijf van de beide Johannessen in Klein-Asië, met name te Efeze, vasthouden.

Dat de presbyter te Efeze heeft gewoond, en gewerkt tot aan zijn dood, is eene overlevering, waartegen naar mijn bescheiden oordeel geen overwegend bezwaar is aan te voeren. Het fragment van Papias is aan dat gevoelen alleszins gunstig. Want vanwaar kon eerder de een of andere leerling des presbyters naar Hiërapolis komen, dan uit het betrekkelijk naburig Efeze. De bedenking, dat zoo de presbyter ten tijde van Papias nog te Efeze had geleefd, Papias wel naar Efeze zou zijn gereisd, is niets meer dan eene gissing, daar wij vooreerst niets van de om-

standigheden van Papias weten, en dus ook niet kunnen beoordeelen of en in hoeverre hij daartoe al dan niet in de gelegenheid was, maar ten andere die reis naar Efeze, afgezien van de bezwaren destijds aan het reizen verbonden, voor Papias tamelijk overbodig werd gemaakt, zoodra hem uit Efeze werd gebracht, hetgeen hij daar had moeten gaan halen. En ook het verblijf van den apostel Johannes in de hoofdstad der provincie Asië is niet zoo onwaarschijnlijk, als Prof. Scholten heeft beweerd. Ik ben in mijn „Paulus", afgescheiden van deze door de gansche christelijke oudheid verspreide overlevering, tot hetzelfde resultaat gekomen, dat ook zij als historisch feit bewaart, en ik kan mij niet begrijpen, hoe nog in het midden der 4e eeuw de traditie der twee Johannes-graven te Efeze door Eusebius als onbetwiste waarheid zou zijn gerekend, als niet die overlevering werkelijk op goeden historischen grondslag steunde. Ik zal de eerste zijn, om het onzekere en willekeurige van overleveringen en tradities te erkennen, maar vrees toch, dat de afkeer van beiden licht tot een ander uiterste kan overslaan, en te weinig waarde er aan toekennen. Ook hier geldt het spreekwoord: „Il n'y a pas de fumée sans feu" en aan de meeste constante tradities ligt een wel is waar verbasterde en dikwijls tot onkenbaarheid toe verminkte, maar daarom niet minder echt historische kern ten grondslag. Zoo vreemd en raadselachtig als de ineensmelting der twee Johannessen wordt, wanneer wij beiden afgescheiden van elkander laten leven en werken, zoo natuurlijk is zij, bij aanneming der oudchristelijke legende. Zelfs om de vraag te beantwoorden, hoe de kerk er toe is gekomen den zoon van Zebedeus, ten spijt van den brief aan de Galaters en de Openbaring, tot den auteur van het 4e evangelie te kiezen, hebben wij die legende noodig. Om aan den apostel te worden toegeschreven, moest het oorspronkelijk van een naamgenoot afkomstig zijn. Maar tegelijk moest ook de historische overlevering gegevens bieden, die de vereenzelviging der beide Johannessen als aan de hand deden. En zeker was daarvoor geen beter gegeven, dan het door de overlevering bewaard historisch feit, dat beide mannen eens geleefd en gewerkt hadden in dezelfde stad, waar het evangelie was vervaardigd.

Amsterdam. J. W. Straatman.

IDEAALVORMING.

A. PIERSON, Eene levensbeschouwing (Haarlem, Kruseman en Tjeenk Willink, 1875).

„Ongeloovig te zijn, met andere woorden: eene levensbeschouwing te vormen, die eerlijk met het bovennatuurlijke en alle onfeilbaarheid breekt en niettemin aan het zedelijke leven eene bestaansreden kan schenken, is juist niet eene lichte taak."

Volgens eene der laatste bladzijden (443) van Dr. Pierson's werk zal zijne eerzucht bevredigd zijn, wanneer het hem gelukt is o. a. deze overtuiging bij de ongeloovigen te wekken. In hoever hij daarin bij hén geslaagd is, mogen zij zelven uitspreken. Wat mij aangaat, ik was reeds ten volle overtuigd, lang vóórdat ik de lectuur van de „Levensbeschouwing" had ten einde gebracht. Het zou mij verwonderen, indien ooit de redactie van een zijner geschriften Dr. Pierson zoo veel moeite had gekost als het ontwerpen en uitwerken van dit zijn laatste boek. Zijn meesterschap over den vorm is bekend en wordt ook weer door menige bladzijde der „Levensbeschouwing" glansrijk gestaafd. Maar zooveel te meer trof het mij, dat het hem ditmaal zoo weinig gemakkelijk afging. Telkens gevoelt hij zich gedrongen om zijne bedoeling nader toe te lichten, om te recapituleeren wat achter hem ligt, om den gang en de strekking van zijn betoog te rechtvaardigen. Herhaaldelijk vernemen wij, wat „idealen" zijn en wat „historische idealen." Over de bestemming van het boek wordt niet slechts in de Inleiding, maar ook in het laatste hoofdstuk gehandeld. Met het godsdienstig geloof schijnt de auteur maar niet tot eene afrekening te kunnen komen. En wat de bijzonderheden aangaat — ligt het aan mij, of blijkt het hier en daar

zeer duidelijk, dat ze eigenlijk niet passen in het gekozen kader en dat de schrijver al zijn talent heeft moeten gebruiken om ze daarin te wringen?

Geen lichte taak derhalve: dat laat zich reeds uit den vorm afleiden. Maar al getuigde deze niet mede, dan zouden wij toch aanstonds beseffen, dat Dr. Pierson zich ditmaal een zwaren arbeid heeft opgelegd. De beschrijving, die ik daareven van hem overnam, doet de moeilijkheid nog niet eens volledig uitkomen. Zijne „Levensbeschouwing" „breekt" niet slechts „eerlijk met het bovennatuurlijke en met alle onfeilbaarheid", maar gaat bovendien uit van de wijsgeerige beginselen van het Positivisme. Zij „kan" niet alleen — gelijk het bescheidenlijk wordt uitgedrukt — „aan het zedelijke leven eene bestaansreden schenken," maar maakt zich ook sterk om hare volgelingen met meer opgewektheid, kracht en ijver te bezielen dan die b. v. door het Christendom worden geschonken of aangekweekt. Niemand verwondert zich, dat deze onderneming hare eigenaardige bezwaren met zich bracht.

Zooveel te natuurlijker is de vraag, of die onderneming ook is geslaagd? Het voornemen om haar voor de lezers van het Theologisch Tijdschrift te stellen en een antwoord daarop aan hun oordeel te onderwerpen, behoeft geene rechtvaardiging.

Den auteur zelven van „Eene levensbeschouwing" behoef ik ditmaal in mijne gedachten niet onder de lezers van ons Tijdschrift op te nemen. Wèl „heeft zij met de jongste ontwikkelingsphase der zoogenaamde moderne theologie vele aanrakingspunten" (432) en mag dus worden verwacht, dat „de Ethisch-modernen" haar „niet zonder instemming op menig punt zullen opnemen" (bl. VI), doch overigens koestert de schrijver voor alle theologen zonder onderscheid dezelfde onvermengde minachting. Zij mogen het ultramontaansche of oud-katholieke, het rechtzinnig- of modern-protestantsche geloof verdedigen, zij „vertoonen allen één gemeenschappelijken karaktertrek, het geloof aan iets onfeilbaars (436), en „het kaliber der argumenten, waarvan elk zich bedient ter verdediging van zijn onfeilbaar iets, is bij allen hetzelfde" (437). [1]) Die argumenten worden dan ook niet zeer beleefd behan-

---

[1]) „Al bleef ook" — zoo gaat de schrijver voort — „den aangeduiden leidsman de treurige onderscheiding voorbehouden, om onder de argumenten aan het adres der tegenpartij „*a sound flogging*" op te nemen". Op de vol-

deld. Zoo lezen wij ergens (187) van eene „elementaire waarheid, die een kind wel, maar menigeen onder onze godgeleerden" — bedoeld wordt o. a. de geheele moderne school — „niet begrijpen kan." Elders wordt ons medegedeeld, wat „zedekundige wijsgeeren in hunne onnoozelheid hebben gepoogd" en hoe „zedekundigen beuzelen van vrijen wil en godgeleerden van de wrekende gerechtigheid huns Gods" (214). Wellicht moeten deze en dergelijke uitspraken voor een deel op rekening worden gesteld van die „zekere onvermijdelijke levendigheid van stijl, die het gebruik van de vormen van den twijfel niet altijd toelaat, zelfs daar niet, waar zij met de werkelijke stemming van den auteur beter zouden overeenkomen" (434) — maar vleiend zijn ze toch evenmin als ze tot gedachtenwisseling uitlokken. Intusschen ontslaat de toon van Dr. Pierson ons niet van de verplichting om zijne „Levensbeschouwing" te toetsen. Ook smaken wij, terwijl hij ons wat onvriendelijk bejegent, in zoo ruime mate het *solamen miserum*, dat wij al zeer gevoelig zouden moeten zijn om jegens hem kwalijk gestemd te blijven. Met ons zitten op de bank der veroordeelden de Duitsche wijsgeeren (286 verv.), de Nederlandsche natie (81, 232 verv. 245 verv., 366, 368, 383), de geneesheeren (395 v.) en — de vrouwen

---

gende bladzijde (438) is sprake van „die innerlijke strijd, dat onrustige en kunstmatige, dat de hedendaagsche geloovigen kenmerkt. Met dien hoogleeraar knielen zij neder, aanbidden en gevoelen zij „een zekeren weerzin" om de bezwaren tegen hun onfeilbaar iets kalm te overwegen; maar dit staat buiten alle verband tot hetgeen zij voor het overige doen. Van hun nederknielen opgestaan weren zij zich op het dapperst, redeneeren zij als de meest verklaarde rationalist, ja aarzelen zij niet aan arme veroordeelden, die en omdat deze in hun oog „onzin" spreken, desnoods veertig slagen min en zelfs plus één uit te deelen." Die „aangeduide leidsman", die „hoogleeraar" ben ik zelf. Daar mijn naam niet genoemd en het geschrift, waardoor ik mij die „treurige onderscheiding" verworven heb, niet opgegeven wordt, neem ik de vrijheid te verwijzen naar *De Tijdspiegel* voor 1875, Deel III: 14 v. Door die bladzijden op te slaan zal ieder zich aanstonds overtuigen, dat ik de mij toegedachte „onderscheiding" niet verdien. De persoon, dien ik „*a sound flogging*" waardig keur, is niet „de tegenpartij". Hij is een quasi-geestverwant van mij, een verdediger van het Monisme, maar die daarbij zoo weinig ernst aan den dag legt en op zoo zonderlinge wijze onvereenigbare beschouwingen dooreenhaspelt, dat ik aan zijn lyrisme geene waarheid kon toekennen en verklaarde, dat tegenover zulk een comediant het *argumentum baculinum* het meest gepaste zou zijn. Het was Dr. Pierson, die (*Gods wondermacht en ons geestelijk leven* bl. 75) deze figuur had geteekend. Maar daarom stond het hem niet vrij, mij zoo in een valsch daglicht te plaatsen.

(271 verv.). In zoo fatsoenlijk gezelschap kan men wat verduren.

Ter zake dus! Niet wettig verworven en onbevredigend: in die woorden zou ik mijn oordeel over „Eene levensbeschouwing" kunnen samenvatten. Ziethier mijne gronden!

I.

Allereerst moet het standpunt, waarop Dr. Pierson zich plaatst, nader gekarakteriseerd worden. De drie grondstellingen, die hij in Hoofdstak I omschrijft en beknopt rechtvaardigt, betreffen den oorsprong, den aard en de grenzen onzer kennis op geestelijk gebied. Zelf formuleert hij ze aldus: „1°. wat den oorsprong onzer kennis betreft: zij is uit niets anders voortgevloeid dan uit waarneming en ervaring; 2°. wat haren aard betreft: zij is van dien aard, dat zij het niet verder dan tot hooge waarschijnlijkheid brengt, uitgenomen in die gevallen, waarin het ons vergund is, de proef op de som te maken of ons bloot in het afgetrokkene te bewegen; 3°. wat eindelijk de grenzen onzer kennis raakt: onze kennis gaat zoover als het gebied onzer ervaring. Al wat daarbuiten ligt is onbekend land" (65 v.)

Dit zijn, gelijk men bemerkt, oude bekenden. Alleen over de derde grondstelling en hare toelichting (81 verv.) moet ik mij eenige opmerkingen veroorloven. Men zou — zoo lezen wij daar — licht kunnen meenen, dat „wie de beide eerste grondstellingen aankleeft alles stoutweg ontkent wat niet door waarneming en ervaring tot onze kennis komt." Wat Dr. Pierson aangaat, zou die meening onjuist zijn: „ik noem wat onze kennis te boven gaat geenszins een denkbeeldig, maar een onbekend land. Ik ontken in het geheel niet, wat ik in het geheel niet ken." En verder: „Tegenover geloof en ongeloof, beide vaak even dogmatisch, staat onthouding; tegenover een overtuiging niet altijd een andere, maar dikwerf ook afwezigheid van elke overtuiging. Er zijn ongeloovigen (in de gewone beteekenis van dezen naam); er zijn sceptici; maar er zijn ook, wil men één woord, abstentionisten, lieden die zich zorgvuldig onthouden van elk oordeel omtrent hetgeen geheel of al te zeer aan hun kennis ontsnapt" (82). Eindelijk: „Met de grenzen van onze kennis wenschen wij dus volkomen ernst te maken, en al wat daarbuiten ligt als geheel onbekend land te kenschetsen. Is het geheel onbekend land, dan kunnen wij zelfs niet beoordeelen, of het wenschelijk zou zijn het te kennen. Geene overtuiging of ver-

wachting omtrent dat land, waaraan wij ooit pogen zullen eenige kracht of drangreden of wat ook te ontleenen. Uit de godsdienstige en met godsdienst onafscheidelijk samenhangende meeningen doen wij geene keus, daar wij theoretisch niet van de mogelijkheid, praktisch niet van het nut van zulk eene keus overtuigd zijn" (92).

Dit „abstentionisme" strekt zich verder uit dan men wellicht uit deze citaten zou opmaken. Het beslist niets omtrent den oorsprong van den mensch, maar wacht af wat het natuuronderzoek dienaangaande wellicht nog zal aan het licht brengen (108). Het doet geene keuze tusschen de materialistische en de dualistische opvatting van den mensch (108 v.) Het verklaart zich onbevoegd om de vraag omtrent de vrijheid van den wil te beantwoorden (109). Het „kan evenmin zeggen, of de enkele mensch eene bestemming heeft" (ald.) In overeenstemming hiermede lezen wij later van „de wijsgeerige vragen, die tusschen materialisten en spiritualisten en tusschen deterministen en aanhangers van den vrijen wil verhandeld worden", dat ze zich, naar des schrijvers oordeel, „nog niet in staat van wijzen bevinden" (336).

In zijn geheel schijnt dit „abstentionisme" den auteur wezenlijk te onderscheiden van de Positivisten, althans van Comte en zijne consequente volgelingen. In hunne oogen zijn alle theologische en metaphysische beschouwingen noodwendig v a l s c h en dus ook bestemd om door de positieve kennis te worden v e r d r o n g e n. Zij stellen zich dus t e g e n o v e r sommige stellingen, die Dr. Pierson niet aanvaardt, maar evenmin ontkent, terwijl zij ten aanzien van andere die zelfde onthouding in acht nemen, die hij overal wil hebben toegepast.

Zoo schijnt het, zeide ik. Maar in waarheid is het zoo niet. „In het dagelijksch leven" — zoo lezen wij ergens (82) — „wordt de waarde van deze onderscheiding — tusschen bevestigen of ontkennen en onthouding — weinig begrepen." Het zou mij zeer bevreemden, indien de „Levensbeschouwing" haar beter op prijs deed stellen. Zij moet veeleer de overtuiging versterken, dat de zoogenaamde onthouding op het papier, maar niet in de werkelijkheid bestaat. Daareven hoorden wij, dat de vraag, die tusschen deterministen en aanhangers van den vrijen wil verhandeld wordt, zich nog niet in staat van wijzen bevindt (336). Dit verhindert evenwel niet te verklaren, dat „zedekun-

digen beuzelen (N. B.) van vrijen wil" (214). Zoo gaat het telkens. De neutraliteit wordt niet in acht genomen. Er is overhelling ter rechter- of ter linkerzijde. Inzonderheid constateeren wij afwijking van het „abstentionisme", èn ten nadeele van God, èn ten gunste van de menschelijke persoonlijkheid.

Ten nadeele van God. De ware onzijdigheid zal toch wel hierin bestaan, dat ruimte gelaten wordt zoowel voor het geloof, als voor de ontkenning. Daarentegen wordt in de „Levensbeschouwing" het geloof meedoogenloos achtervolgd en nog uit zijn laatsten schuilhoek opgejaagd. Nadat de bewijzen voor het bestaan van God op zijde gezet zijn (83), wordt de ijdelheid der pogingen om het geloof in God te rechtvaardigen in het licht gesteld (83—88). Vervolgens wordt aangetoond, dat de theologie alles behalve onschuldig is (88—90) en evenmin het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid (90—92). Ten aanzien van het atheïsme en de loochening der onsterfelijkheid ontbreken de parallele beschouwingen, zoodat de lezer, van de wijsgeerige grondstellingen afscheid nemende, alreede weet, waaraan hij zich te houden heeft: *a tutiori* moet hij het geloof den rug toekeeren. Door al wat volgt kan die indruk slechts worden versterkt. Zoo verneemt hij weldra, dat de erkenning hetzij van een God, hetzij van een Heelal, die wijs en goed zijn, tot algemeenen stilstand leidt, de springveder onzer beschaving verlamt en ons verbiedt, onzen stoel, ons huis of onze levensbeschouwing te verbeteren (117). Kort daarop ziet hij de theologische beschouwing van de wereld gerangschikt onder de richtingen, „opzettelijk uitgevonden", om „deze onkunde en voldaanheid, als gold het de edelste plant, kunstmatig aan te kweeken" (132). In het voorbijgaan ontvangt hij nog eene waarschuwing tegen „de prediking van die vrome zelfzucht, die voldaan is wanneer haar het uitzicht op de hemelsche gelukzaligheid is verzekerd" (160) en tegen de „verdichtselen der traagheid", waaronder ook behoort het geloof, dat „een onweerstaanbare almacht al de aardsche jammeren beschikt als straf of als middel tot loutering" (161). Nu wordt hij met de godsdiensten, als de bewaarplaatsen van de idealen der voorgeslachten, bekend gemaakt en tot de waardeering van die idealen opgeleid. Doch inmiddels verzuimt de auteur niet, hem den terugkeer naar „het geheel onbekende land", naar zijn vermogen, te versperren. Uit dit oogpunt beschouwe men de beknopte wederlegging van het voorzienigheidsgeloof (196) en, in het al-

gemeen, het telkens terugkeerend bewijs, dat het godsdienstig element in de idealen òf overbodig òf hinderlijk is. Waar, gelijk in Hoofdstuk IV, deze of die eigenschap der geloovigen geprezen en als navolgenswaardig voorgesteld wordt, daar ontbreekt toch de opmerking niet, dat dit goede weer bedorven wordt door — het geloof (357 verv.) Tegen het einde van dat hoofdstuk wordt nog eens herhaald, dat „de gegevens onzer kennis ons niet in staat stellen tot de stoute bewering, dat er niets bovennatuurlijks is" (299). Doch op dezelfde en de volgende bladzijde vernemen wij, „dat het aannemen van iets bovennatuurlijks niet plaats kan hebben dan met verkrachting van de denkwetten, die wij anders gewoon zijn te huldigen." En sterker nog: „elke theologie, die in waarheid is wat haar naam te kennen geeft: eene Godsleer, moet het oordeel vervalschen, immers dat oordeel argumenten aannemelijk doen vinden, waarvan het gebrekkig of bedriegelijk karakter op elk ander gebied terstond in het oog zou springen" — zoodat in het belang der moraliteit, die bij helderheid van oordeel het grootste belang heeft, tegen haar moet worden geprotesteerd (400). Is dit nu, zoo vraag ik, „abstentionisme"? en, zoo ja, waarin verschilt het dan van de meest besliste ontkenning? Voorzoover ik zien kan, alleen hierin, dat het zich onttrekt aan de verplichting om te bewijzen wat het uitspreekt. Maar overigens zal het toch wel, „in het dagelijksch leven" en daarbuiten, op hetzelfde neerkomen, of ik zeg: „Ik loochen dit", dan wel: „in naam van de beschaving, den vooruitgang, het gezond verstand en de zedelijkheid verbied ik u het aan te nemen en op eenigerlei wijze, hoe dan ook, daaraan realiteit toe te schrijven."

De andere afwijking van het „abstentionisme" komt der menschelijke persoonlijkheid ten goede. Na te hebben vernomen, dat evenmin de materialistische als de dualistische beschouwing van den mensch kan worden omhelsd (108 v.), zien wij niet zonder verbazing boven bl. 118—121 het opschrift prijken: afrekening met het materialisme. Het is zoo: die zienswijze wordt niet met ledigen buidel weggezonden. Zij heeft zelfs alle reden tot tevredenheid over de regeling harer vorderingen. De mogelijkheid, dat zij het recht aan hare zijde heeft, wordt, zij het dan ook met weerzin, zoo ruim erkend als zij maar verlangen kan. Evenwel onder ééne voorwaarde: dat het den auteur vrijsta, de menschelijke persoonlijkheid in hare waarde en beteekenis te

erkennen, zoolang nog niet bewezen, letwel: bewezen is, dat daarmede onrecht wordt gepleegd. Men overwege deze citaten! „Wij houden altijd die raadselachtige bewustheid over, die, waar men hare beteekenis niet opzettelijk miskent, altijd in hare oorspronkelijkheid (de scholastiek zou gezegd hebben: in hare *aseïtas*) geëerbiedigd zal moeten worden" (120). „Wie aan onderzoeken naar eene exakte methode gewoon is, ... zal in de bewustheid vooralsnog iets nieuws, een scheppend vermogen zien en haar uit dien hoofde al de aandacht schenken die zij verdient" (121). Reeds nu blijkt duidelijk, dat Dr. Pierson zich ditmaal het beneficie van de onzekerheid niet wil laten ontfutselen. Maar nog sterker komt komt dit uit in de omiddellijk volgende woorden: „Men kan te eerder besluiten, deze bijzondere plaats aan de bewustheid toe te kennen, haar voorloopig niet op te nemen in dat groot geheel, waarin alles met noodwendigheid en naar een vast verband van oorzaak en gevolg samenhangt [1]), wanneer men van te voren de mogelijkheid toegeeft, dat eindelijk alles zonder de bewustheid verklaard zal kunnen worden, dat haar rol alleen die van toeschouwer is, of, wil men, de rol van het koor in het grieksche treurspel. In dat geval zou het geheel der verschijnselen, onze voorstellingen en handelingen daaronder begrepen, een zuiver mechanisch verloop kunnen hebben, de weerkaatsing daarvan in onze bewustheid ook nog naar vaste wetten kunnen geschieden, en alleen de spiegel zelf, de bewustheid, die in de gewaarwording van het aangename en onaangename hare hoogste ontwikkeling bereikt, onverklaard blijven. Het geheimzinnige in de menschelijke persoonlijkheid ware daarmede tot zijne eenvoudigste uitdrukking herleid, maar — niet weggenomen" (121 v.). Men zal wel willen toegeven, dat hier het uiterste wordt beproefd. Om de bewustheid aan de klauwen van het causaal verband te ontrukken — inderdaad een volstrekt vereischte, wanneer dat verband niets anders is dan „een zuiver mechanisch verloop" — wordt de samenhang tusschen die bewustheid en onze handelingen geloochend! Dat wil zeggen: wanneer mijne maag begint te jeuken en de voorstelling van spijs in mij opkomt en ik mij voedsel laat brengen en dat nuttig, dan vervult daarbij mijne

[1]) Hier en zoo ook in het vervolg veroorloof ik mij de woorden, waarop ik de aandacht wil vestigen, te onderschrappen.

bewustheid, waartoe o. a. de gewaarwording van aangenaam en onaangenaam behoort, de rol van toeschouwer of liever: die van het koor in het Grieksche treurspel! Inderdaad, Dr. Pierson toont hier voor het ongerijmde niet vervaard te zijn. Met de helft van hetgeen hij hier in het belang van „Het Ik wereldformeerder" (opschrift van bl. 113) zich laat aanleunen, ware de Schepper van hemel en aarde te redden geweest. Zoo krachtig werkt, ook bij den pleitbezorger der *docta ignorantia*, de sympathie en de antipathie. Hoezeer later, wanneer het onderwerp nog eens opzettelijk ter sprake wordt gebracht, andermaal tusschen materialisme en spiritualisme geen partij gekozen wordt (335—337), heet toch het optreden van Luther eene daad, „die de belanggrijkste gevolgen moest hebben, omdat zij de waarde en de beteekenis van het menschelijk individu voor het eerst tot haar recht liet komen" (294). Een weinig verder hooren wij gewagen van „het recht van den individueelen geest en het individueele gemoed op bevrediging", en van het beginsel van vrij onderzoek, door Luther's voorbeeld in „zijn onmiskenbare wettigheid" openbaar geworden (295). En dat op dezelfde bladzijde, waarop ons vergunning wordt gegeven „om Luthers theologie zoo ongerijmd te vinden als wij willen en zelfs dat vereenzelvigen van zelfbewustzijn en Godsbewustzijn een hallucinatie te noemen" (294).

Het zal ons in den loop van ons onderzoek vanzelf duidelijk worden, hoe de eene en de andere afwijking moet worden verklaard. Voorshands was het mij alleen te doen om ze te constateeren en om de gevolgtrekking, waartoe ze recht geven. Het klinkt geleerd en voornaam, zich zoo te onttrekken aan de oplossing, in dezen of in genen zin, van al de groote vragen, waarmede het menschdom zich heeft bezig gehouden van het tijdstip af, waarop het tot bewustheid kwam. Maar het is gemakkelijker gezegd dan vol te houden. De schijnbare onzijdigheid is meestal niets meer dan de sluier, waardoor de keuze heenschemert, die men in zijn binnenste gedaan heeft. Door zich zelven en anderen de keus te ontveinzen maakt men de zaak niet beter maar erger, want zoo doende ontslaat men zich van de verplichting om haar te rechtvaardigen en om haar gestand te blijven. Boven de onbewuste en zich verschuilende metaphysica verdient de werkelijke, die weet wat zij wil en staat voor hetgeen zij verkondigt, de voorkeur.

II.

Geen wijsgeerig systeem, maar „eene levensbeschouwing" wordt ons door Dr. Pierson aangeboden. Maakt dit niet zijn uitgangspunt veel minder bedenkelijk dan het ons anders wellicht zou toeschijnen? Behoeven wij wel, om het leven goed op te vatten en te gebruiken, den kring te verlaten, binnen welken hij ons wil opsluiten?

Geven wij ons vóor alles rekenschap van het karakter der levensbeschouwing, die de auteur ons ter overweging voorlegt. Wij hoorden reeds, dat zij „aan het zedelijke leven eene bestaansreden kan schenken" (443), maar merkten ook reeds op, dat dit veel te zwak is uitgedrukt. Van hen, die haar volgen, wordt getuigd: „Zij genieten niet, want zij offeren het heden op aan de toekomst; zij hopen niet op persoonlijk genot, want die toekomst is hun onbekend. In den morgenstond uitgetogen tot den arbeid; voortgedreven door een sombere figuur, die men het leed der aarde noemt, arbeiden zij op een dorre heide, en pogen haar oorbaar te maken...." (447). „Wij" — zoo wordt het elders, minder dichterlijk, maar overigens geheel conform uitgedrukt — „wij stellen 's menschen bestemming uitsluitend in het handelen en wel in zulk een handelen dat de aarde in alle opzichten, waarin het geschieden kan, bewoonbarer maakt. Leven voor de aarde heet dus bij ons leven voor de verbetering der aarde" (344). Hoort ook nog deze beschrijving van den mensch, die zich in de door Dr. Pierson gewenschte richting beweegt: „Hij zal aan hetgeen hij voor zedelijk goed houdt onder alle omstandigheden willen gehoorzamen; de eischen van het gemoed niet smoren; het voorgevoel koesteren omtrent een toekomst; de macht en de heerlijkheid van het lijden beseffen; met belangstelling vervuld zijn ten aanzien van de zedelijke en verstandelijke ontwikkeling van zijn geslacht; katholiciteit liefhebben; de kuischheid als de kroon van zijn leven willen najagen, en, eindelijk, die gezindheden willen koesteren, die door het Protestantisme, gelijk wij het hebben opgevat, in de geschiedenis aanvankelijk tot haar recht zijn gekomen" (334).

Voorloopig behoef ik niet verder te citeeren. Het is, gelijk ieder aanstonds inziet, eene hoog ernstige, om niet te zeggen: gestrenge levensbeschouwing, die de schrijver voordraagt. Kon en mocht hij dat doen, behoudens de trouw aan zijne wijsgeerige

grondstellingen en naar de eenige methode, die deze grondstellingen hem toelaten te volgen? Zietdaar de vraag.

Er doet zich in Dr. Pierson's boek een formeel verschijnsel voor, dat ons doet overhellen tot een ontkennend antwoord op die vraag. Aanvankelijk leidt hij uit „ons onvermogen om te bepalen of de enkele mensch eene bestemming heeft", „ons onvermogen" af »om zulk eene zedeleer vast te stellen, als welke in staat zou zijn om met een zoogenaamden kategorischen imperatief, en dus met een volstrekt verbindend karakter, op te treden" (110). Hieraan getrouw, doet hij, in Hoofdstuk IV, opmerken, „hoe zijne levensbeschouwing bouwstoffen geeft aan het geen men op een ander standpunt ethiek of zedeleer zou noemen" (349). Doch gaandeweg neemt toch zijne vrijmoedigheid toe en meent hij zonder bezwaar de verdachte termen te kunnen gebruiken. „Wij stellen 's menschen bestemming.... in het handelen" — zoo heet het hier (344). „Daar al ons handelen zedelijk handelen, dus handelen naar een bepaalden maatstaf, behoort te zijn" — zoo klinkt het daar (420). Waarom zouden wij ook niet spreken van „onze zedeleer" (367) en elders den lezer herinneren, dat „wij geene eigenlijke zedeleer schrijven" (425) en ons dus — want dit is de bedoeling — bepalen tot enkele wenken, die wij, in zulk eene zedeleer, zouden moeten uitwerken?

Ik weet zeer goed, dat deze inconsequentiën zich in blooten schijn laten oplossen. Maar opmerkelijk zijn ze toch in hooge mate. Indien het met de methode der „levensbeschouwing" geheel in orde ware, zou zij dan wel ooit hebben kunnen terugvallen in de verouderde terminologie?

Doch het is onnoodig te vermoeden en te vragen. Wij kunnen met den vinger aanwijzen, wáár van den rechten — d. i. van den als recht aangenomen en aangewezen weg — is afgeweken.

Vóór alle dingen moeten wij een juist begrip hebben van de ideaalvorming. Het zou onze eigene schuld zijn, indien dat proces ons niet helder ware, want het is eenvoudig genoeg, en de auteur heeft het ons herhaaldelijk beschreven. De mensch heeft verstand en gemoed. „Met ons verstand oordeelen wij altijd en uitsluitend òf over het bestaan, òf over de gelijkheid; met ons gemoed altijd en uitsluitend over de aangenaamheid der verschijnselen" (71). Dit laatste is van het grootste gewicht. „De aangenaamheid, de eenige kategorie van oordeelen, welke onze gemoedservaring uitbrengen kan, is

eene gewaarwording, die ons zeer verschillende namen doet geven aan de voorwerpen, waaraan wij het opwekken van die gewaarwording toeschrijven. Soms betitelen wij die voorwerpen als eenvoudig (l. eenvoudig als) aangenaam, soms als schoon, soms als zedelijk, soms nog anders".... „Zien wij altijd in al die woorden slechts even zoo vele namen, waarmede wij onveranderlijk hetzelfde te kennen geven, dat, namelijk, het een of ander ons, om welke reden dan ook, behaagt of niet behaagt" (101 v.).

Wat heeft er nu plaats? De werkelijkheid geeft ons bepaalde, en wel zeer dikwerf onaangename indrukken. Wij lijden daaronder, te meer naarmate onze aantrekkelijkheid van gemoed grooter is. Doch wij blijven niet lijdelijk; wij reageeren tegen den ontvangen indruk. Inzonderheid doet dat onze verbeeldingskracht. Zij schept — niet uit niets, maar uit de ervaring, welker bestanddeelen zij vrij combineert — de voorstellingen van andere toestanden, die de eischen van het gemoed zouden bevredigen. Die voorstellingen zijn de idealen. „Een ideaal noem ik elken vorm, dien onze verbeelding schept en waarin onze behoefte aan iets, dat ons beter dan de werkelijkheid bevredigt, eene vervulling vindt. Het vermogen, waardoor wij zulk een vorm te voorschijn roepen, in engeren zin als onze verbeeldingskracht te bepalen, is in het algemeen het kunstenaarsvermogen in ons" (98 v.). Ziethier nog eene andere bepaling: „Wij beschouwen het gevoel, dat is: de gewaarwording van het aangename en het onaangename, niet als iets louter passiefs, iets dat slechts indrukken ondervindt. Zoodra het een zekeren graad van levendigheid heeft bereikt, gaat het over in kunstenaars-aandrift en betoont het zich daardoor in hooge mate werkzaam, hetzij die werkzaamheid alleen in het scheppen van voorstellingen of ook in het voortbrengen van kunststukken aan het licht treedt. Met andere woorden: wanneer wij iets onaangenaam vinden, berusten wij niet daarin, maar worden ongeduldig, hetgeen onze verbeeldingskracht prikkelt om iets te doen ontstaan, dat, zinnelijk waarneembaar of niet, ons aangenaam aandoet. Het is dit wat ik hierboven reeds ideaalvorming heb genoemd" (111; vergl. 158 v., 331 enz.). Nog anders uitgedrukt: de idealen zijn „ontwerpen" eener verbetering van de werkelijkheid, door de Poëzie, de tweelingzuster der Waarheidsliefde, uitgedacht (447).

Het spreekt vanzelf, dat deze idealen niet alle in dezelfde verhouding tot de werkelijkheid staan. Uit dat oogpunt beoordeeld, worden zij vaak vruchtbaar of onvruchtbaar genoemd, naar ge-

lang ze al of niet voor verwezenlijking vatbaar schijnen te zijn (114 v.). Dr. Pierson geeft de voorkeur aan de onderscheiding van praktische, kritische en onpraktische idealen, d. i. de zoodanige, die de wetenschap rechtvaardigt; die de wetenschap nog niet rechtvaardigt; die de wetenschap nooit rechtvaardigen zal. „De wetenschap" is hier: „de som van onze verstandelijke ervaring", en met „rechtvaardigen" wordt bedoeld: niet uitsluiten, toelaten. De derde soort, welker verwezenlijking inbreuk zou maken op de ons bekende natuurwetten, wordt alleen *pro memoria* vermeld. De idealen, waarover de schrijver doorloodend handelt, zijn òf praktische òf kritische (115—117).

Men begrijpt nu lichtelijk, van welke voorwaarden de ideaalvorming afhangt (Hoofdstuk II). Zij blijft achterwege, wanneer wij de werkelijkheid om ons heen domweg aanvaarden, van elk oordeel daarover ons onthouden; maar ook wanneer ons gemoed zich niet aantrekt wat zij ons te aanschouwen geeft. Dus ook omgekeerd: wij moeten de werkelijkheid, de menschelijke natuur en onze eigene personen daaronder begrepen, flink onder de oogen zien en gestreng beoordeelen en dan zorgen, dat de indruk, dien zij op ons maakt, niet weggewischt, maar levendig en diep gevoeld worde. Zijn wij zoover heen, dan begint de verbeeldingskracht te werken en hare idealen te scheppen.

Dit is alles, gelijk men bemerkt, zeer duidelijk en verstaanbaar. Maar thans neemt de auteur eene onverwachte en, naar het mij toeschijnt, allerzonderlingste wending. Uit al het voorafgaande volgt rechtstreeks, dat onze „idealen" bepaald worden door onze persoonlijkheid. De schrijver zelf spreekt dat uit: „In het gevoelen van behoeften, in de vatbaarheid van door hetgeen wij waarnemen of ons overkomt op zulk een wijze aangedaan te worden, dat wij met de werkelijkheid geen vrede hebben, maar bepaalde wenschen vormen, waardoor wij die werkelijkheid hetzij enkel veroordeelen, hetzij veroordeelen en tevens verbeteren willen, daarin hebben wij het begeerlijkst kenmerk der persoonlijkheid gezocht. Waaruit volgt, dat iemands wenschen met zijn persoonlijkheid rijzen en dalen; de eerste kunnen niet edeler zijn dan de laatste" (335). Niet onbillijk is dus de verwachting, dat wij, de voorwaarden van ideaalvorming kennende, nu vernemen zullen, hoe de ideaalvorming zelve òf plaats heeft òf behoort plaats te hebben. Er was gezegd: vat de werkelijkheid scherp op, laat haar op uw gemoed werken en houd uwe ver-

beeldingskracht wakker! Louter formeele raadgevingen dus. Kunnen wij dan nu aan den gang gaan? wij allen? en zoo maar? of bestaan er voor onze persoonlijkheid, waar van alles afhangt, ook nog zekere materiëele eischen of wenschen? Geen antwoord. Op bl. 174 of daaromtrent zijn wij met de „voorwaarden" gereed, en eerst op bl. 332 komen wij tot de persoonlijkheid, die nu, letwel, niet als bron van de idealen, maar als staande onder de macht der idealen en zich daardoor latende regelen in aanmerking komt. Mag dat niet met recht zonderling heeten?

In plaats van hetgeen wij verwacht zouden hebben ontvangen wij iets anders, t. w. Hoofdstuk III, als „vervolg van het voorgaande" aangeduid en aan de historische idealen gewijd (bl. 183—331). De verbeeldingskracht — zoo lezen we bl. 174—182 — zou, aan zich zelve overgelaten en van alle leiding verstoken, weinig en, in elk geval, weinig goeds voortbrengen. Maar zij behoeft ook niet op zich zelve te blijven staan. Zij kan ter schole gaan bij het voorgeslacht. En wel inzonderheid bij de voorgangers op het gebied van den godsdienst. Want in de godsdiensten heeft de menschheid hare idealen belichaamd, en al zijn de vormen, waarin zij ze goot, voor ons onbruikbaar geworden, den inhoud kunnen wij ons toeëgenen en daarmede onze idealen-wereld verrijken. Dienovereenkomstig worden dan, in het daareven genoemde derde hoofdstuk, uit het Jahvisme, den Griekschen godsdienst, het Christendom, het Catholicisme en het Protestantisme de idealen samengelezen.

Dit is, tenzij ik mij geheel bedriege, niet in orde. Ik vat mijne bedenkingen samen in deze drie vragen.

1° Met welk recht wordt van ons geëischt — of, wil men: wordt ons de raad gegeven — in het verleden naar idealen te gaan zoeken en die, met de noodige wijzigingen, tot de onze te maken? Legden wij ons op de studie van de godsdiensten toe alleen „vooreerst om opmerkzaam gemaakt te worden op de onderscheidene opzichten waarin de mensch gevoeligheid kan bezitten; dan om er achter te komen hoe men het òf aanleggen òf niet aanleggen moet, wanneer men zijne gewaarwordingen in ideale beelden wil omzetten" (175); ontvingan wij, met andere woorden, blootelijk vormend onderwijs — dan kwam die vraag niet te pas. Maar neen, zoo is het niet. Laat de auteur zelf getuigen! „Onder den algemeenen titel van historische idealen, lieten wij denkbeelden of konceptiën uit het Jahvisme,

den Griekschen Godsdienst, het Kristendom, het Katholicisme en eindelijk het Protestantisme voor onzen geest voorbijgaan, terwijl wij ze telkens aan een kritiek onderwierpen, die ons bekend moest maken met hetgeen daarin nog bruikbaarheid bezit. Daardoor werden die historische Idealen tot onze eigene Idealen...." (431). Wij herinneren ons nog eens goed, hoe onze wenschen en ontwerpen voor de toekomst rijzen en dalen met onze persoonlijkheid, en herhalen onze vraag: met welk recht worden wij, om idealen te verkrijgen, in de leer gedaan?

2°. Toegegeven evenwel, dat dit noodig of althans nuttig was, vragen wij thans: wáárom juist bij hen, die de daareven genoemde godsdiensten hebben gesticht of verder opgebouwd? Daar zijn veel meer godsdiensten, die als kweekscholen in aanmerking kwamen: wáárom bezoeken wij deze? Er heeft hier eene allergewichtigste keuze plaats gehad, en wel — met de grootste willekeur. „Had ik" — zoo schrijft Dr. Pierson — „had ik nog andere idealen vermeld, hetgeen ik alleen nagelaten heb, omdat de methode voldoende aangegeven is......" (334). Mij dunkt, de zaak is zonneklaar. Stond het eenmaal vast, dat de godsdiensten ons aan idealen moesten helpen, dan behoorden zij alle te worden geraadpleegd; of, moest er gekozen worden, dan behoorde die keuze duchtig te worden gemotiveerd. Eene zaak van dat gewicht mag niet aan het toeval worden overgelaten. Dr. Pierson heeft nu goedgevonden, zich te wenden tot de vijf boven vermelde godsdiensten. Hij had het, zullen de meesten onzer zeggen, slechter kunnen treffen. Maar indien nu eens een ander ter school gaat bij de Chineezen, de Hindoes en Mohammed? Men zal hem moeten laten geworden; de „Levensbeschouwing" verbiedt het hem niet.

3° Doch de keuze is dan nu geschied; de idealen uit het Jahvisme enz. trekken onzen geest voorbij. Wij nemen ze niet blindelings over, maar „onderwerpen ze aan een kritiek, die ons bekend moet maken met hetgeen daarin nog bruikbaarheid of levensvatbaarheid bezit" (431). Aan welke critiek? met hoedanigen maatstaf moeten ze worden gemeten? Als wij bedenken, wat idealen zijn en in welke betrekking ze staan tot onze persoonlijkheid, dan beseffen wij het gewicht van deze vraag, waarop evenwel Dr. Pierson ons geen antwoord geeft. Op bl. 183 steken wij met hem af naar het ruime sop, maar zonder roer en zonder kompas. Inderdaad, hij gaat ons voor in het critiseeren en maakt

daarbij, gelijk wij verwachten konden, menige juiste en schoone opmerking. Maar terwijl wij, onder zijne leiding, de idealen der vier of vijf uitgelezen godsdiensten monsteren en nu hier, dan daar op het ruime levensgebied ons bewegen, wordt het ons niet duidelijk, dat dit nu het werk is, waarvan wij in Hoofdstuk II de voorwaarden leerden kennen, en waarom het zoo en niet anders wordt verricht?

Hoe het zij, wij worden dan nu, en wel op de beschreven wijze, met historische idealen verrijkt. Wij kunnen niet anders dan ons dit laten welgevallen en hebben dus thans die idealen nader in oogenschouw te nemen.

Historische idealen heeten zij. Daarin ligt opgesloten, gelijk wij ons herinneren, dat ze zijn „kinderen van de menschelijke persoonlijkheid, vormen gegeven aan hare diepste wenschen of behoeften" (331), of, anders uitgedrukt, „uit de gemoedservaring, dat is: uit het innerlijkste van onze persoonlijkheid, opgeweld" (431). Werkelijk kent Dr. Pierson aan de historische idealen dezen oorsprong toe. „Het blijkt" — zoo schrijft hij in den aanhef van Hoofdstuk IV (332) — „het blijkt, dat ideaalvorming als ons geestelijk licht te beschouwen geenszins een uitvinding is van ons, daar de menschheid inderdaad nooit bij eenig ander licht heeft geleefd". — Blijkt dit werkelijk? wordt ons inderdaad bewezen, dat de conceptiën uit het Jahvisme enz. in den genoemden zin idealen zijn? In den loop van Hoofd-III stuiten wij telkens op een betoog, dat die strekking schijnt te hebben. *Mutatis mutandis* wordt keer op keer het bewijs geleverd, dat de bedoelde conceptiën zich voor de rechtbank van het verstand niet laten rechtvaardigen of tegen de verstandelijke critiek niet bestand zijn. Ze zijn, met andere woorden, òf onbewijsbaar òf onwaar. Om een zuiver en volledig denkbeeld te geven van deze argumentatiën, zou ik een groot deel van Hoofdstuk III moeten afschrijven. Dat gaat natuurlijk niet. Ik herinner daarom alleen, dat ons zulk een bewijs geleverd wordt ten aanzien der zedelijke voorschriften van den Decalogus (184 verv.); van de opvatting der geschiedenis als de verwezenlijking van een plan (194 verv.); van de stellingen: „lijden delgt schuld" en „lijden adelt" (204 verv.) enz. enz. Van die beide laatste stellingen wordt b. v. gezegd, dat „de eerste voor geen, de tweede nauwelijks voor bewijs vatbaar is" (204). Daarop wordt aangetoond, dat er geen schuld is en dus natuurlijk ook geene schulddelging (205 v.), en

dat de ervaring het „lijden adelt" òf bepaald weerspreekt òf in het midden laat (207 v.) En zoo gaat de auteur voort. Nu wil ik, voor het oogenblik, aannemen, dat hij telkens, wanneer hij ons zulk een bewijs levert, het recht aan zijne zijde heeft. Ook in dit gunstigste geval betoogt hij niet wat betoogd moest worden. De critiek, in Hoofdstuk III geleverd, is die van Dr. Pierson en ligt geheel buiten den gedachtenkring van hen, wier „conceptiën" door hem worden beoordeeld. Hun verstand maakte de tegenwerpingen niet, die hem afdoende toeschijnen; integendeel, het had vollen vrede met de voorstellingen, die zij zich vormden, en rekende zich zelfs in staat om hare waarheid te bewijzen. Het blijkt dus in geenen deele, dat die voorstellingen aan „ideaalvorming" haar ontstaan te danken hebben. Wanneer ik ze nog eens „voor mijnen geest laat voorbijgaan," dan moet ik mij sterker uitdrukken en zeggen: ten aanzien van de meeste blijkt het tegendeel. Wie gelooft in ernst, dat het »gij zult niet" van den Decalogus is voortgekomen uit de gemoedservaring, uit het gevoel van wel en wee? Hoe kan bij mogelijkheid — ik zeg niet: het lyrische gedicht als de uitdrukking van de gemoedstemming, maar — het recht van het gemoed om zich uit te spreken en uit te storten als een „ideaal" worden aangemerkt? Mij dunkt, de schrijver zelf moet dit hier en daar hebben gevoeld. Wanneer hij b. v. theocratie, catholiciteit en ascetisme, de „idealen" van het Catholicisme, bespreekt en beoordeelt, dan schijnt hij nu en dan geheel te vergeten, waarmede hij bezig is, en draagt ons redeneeringen voor, die ons zelfs in de verte niet doen denken aan „idealen" en wat daartoe behoort. Men leze b. v. bl. 227—237 (over catholiciteit), bl. 239—249 (over de theocratie). „Wij mogen niet verzuimen" — zoo heet het (246 v.) — „van het katholicisme met zijne theocratie de waarheid (N. B.) te leeren, dat in aanhoudend kweeken en opvoeden een bijna onbegrensde macht gelegen is." Eene zeer praktische en verstandelijke waarheid, zou men zeggen. En dat blijft zij, al poogt de auteur er iets anders van te maken op eene volgende bladzijde (249): „Het roomsch-katholieke denkbeeld der theocratie w o r d e d u s e e n i d e a a l, in zoover als het de geestelijke opvoeding van ons geslacht niet aan haar lot overlaat." Wie door deze proeven nog niet overtuigd mocht zijn, leze en herleze het betoog over de vrijheid van onderzoek (297 verv.) en, vooral, over den modernen staat (307 verv.).

Het stond mij niet vrij, deze bedenkingen over de afleiding der „idealen" uit de gemoedservaring achter te houden. Doch in weerwil daarvan moeten wij ze, in den geest des schrijvers, blijven beschouwen als gewrochten der verbeeldingskracht, als niet bestand tegen de critiek van het denkende verstand. Zijn ze hiermede genoeg gekarakteriseerd? Nog twee trekken moeten aan onze beschrijving worden toegevoegd, trekken, die ik voor het oogenblik slechts even aanduid, om er later nog op terug te komen. *Vooreerst* hebben de idealen, alle zonder onderscheid, slechts betrekkelijke waarde en gaan ze dan ook ras voorbij. Het geloof, dat „de zinbeelden onzer gewaarwordingen of gemoedsaandoeningen bestand hebben in de werkelijkheid" is, in deze critische eeuw, „zeer bros." „Het brokkelt telkens af, of wil men een aangenamer beeld: elken morgen ontluikt er een bloem van geloof aan den stengel onzer verbeeldingskracht uit den bodem van ons gemoedsleven, die elken avond sterft onder den adem der kritiek, om den anderen morgen door eene nieuwe bloem te worden vervangen" (55 v.). „Voor den waren „ongeloovige" is elke leer, die het menschelijk gemoedsleven uitdrukt, vergankelijk symbool" (68). Aan deze citaten uit de Inleiding heb ik slechts dit ééne toe te voegen, dat in het werk zelf de „idealen" althans niet meer vastheid verkrijgen (333 v., 340—42). — Tot de juiste waardeering van die idealen behoort, *ten andere*, de kennis van hunne verhouding tot de werkelijkheid. Wij hebben reeds gezien, dat ze, in het algemeen, vatbaar zijn om te worden verwezenlijkt (boven bl. 328); zoo niet, dan worden ze als onpraktisch op zijde gezet. Het schijnt evenwel met hunne kansen op verwezenlijking niet heel gunstig te staan. De volgelingen van Beatrice, de strenge Waarheidsliefde, „scharen zich des avonds met kinderlijken zin om de Poëzie, als deze hun de ontwerpen toont van de lustgaarde, welke uit de woestenij verrijzen kan; *maar op hun vragen naar de mogelijkheid der verwezenlijking antwoordt zij met een verrukkelijken glimlach*" (448). De zaak is, gelijk ons vroeger reeds was medegedeeld, deze, dat wij „krachtens die aandrift, welke den mensch kenmerkt, om een zinnelijk waarneembaren vorm te geven aan de konceptiën van zijn geest, diezelfde nieuwe verbinding van zekere bestanddeelen der werkelijkheid, die onze verbeelding te weeg heeft gebracht, ook in de werkelijkheid trachten te doen ontstaan" (158 v.). Wij kunnen niet anders: ten spijt van de

bedenkingen, aan de ervaring en de geschiedenis ontleend, die men tegen ons pogen inbrengt (162—164). Wij weten van te voren, dat de verwerkelijking van het ideaal ons niet zal bevredigen, maar het gemoed dringt ons toch om haar te beproeven. „De kunstenaar moet doen hetgeen hij doet, maar heeft hij het gedaan, zoo schijnt het hem als had hij het even goed kunnen laten. Hij moet doen hetgeen hij doet, omdat het onvolkomene, dat er is, hem lijden veroorzaakt, en hij iets volkomens wil maken; maar heeft hij het gedaan, zoo erkent hij, dat het de som van het onvolkomene in de wereld vermeerderd heeft, en wordt het hem een bron van nieuw lijden, dat op zijn beurt den wil aanvuurt tot altijd beter doen" (166).

Wij zijn thans voorbereid om de werking der idealen, de vruchten die zij afwerpen voor het leven, in oogenschouw te nemen en te beoordeelen. Hooren wij Dr. Pierson, dan kunnen ze uit dit oogpunt niet hoog genoeg worden gewaardeerd. Hij aarzelt niet van de ideaalvorming te getuigen, dat zij „bij de groote beperktheid van ons weten, juist ten aanzien van de meest aangelegene punten, meer en meer de eigenlijke bron van deugd en blijdschap in ons worden moet" (128).

Over die blijdschap hier slechts een enkel woord. Gelijk wij zoo even nog vernamen, „het ideaal blijft altijd boven de werkelijkheid staan en maakt daardoor juist een afzonderlijke wereld uit, waarin de kunstenaar — en daaronder versta ik nu in het algemeen den geestelijk ontwikkelden mensch — zich telkens weer terugtrekt, die hij altijd liever heeft juist naarmate zij eene verborgene wereld is, en waarin hij altijd meer zijn eigenlijk vaderland leert vinden" (166). Die wereld der idealen is de feitelijke wederlegging van het Pessimisme (93—98). Daarin, en niet in de werkelijkheid buiten ons, valt de ware vooruitgang op te merken (166). Daarom moet ook de godsdienst, in weerwil van het kwaad daardoor gesticht, dankbaar worden gewaardeerd. Want „de ideaalvorming," waarin de godsdienst ons voorging, is „ons hoogste goed, de schoonste openbaring van onze beste kracht, de zuiverste bron van de edelste vreugd" (179).

Wat hiervan zij,ònderzoeken wij later. Thans willen wij nagaan, met welk recht de ideaalvorming „de eigenlijke bron van deugd" wordt genoemd, of, met andere woorden, hoe zij leidt

tot die hoog-ernstige en streng-zedelijke levensopvatting, die Dr. Pierson's boek wenscht aan te kweeken?

Met gespannen verwachting zien wij uit naar het antwoord op die vraag. *A priori* zijn wij geneigd om te stellen, dat zij daartoe niet leiden kan. Wij herinneren ons, dat 's menschen gemoed uitsluitend over het aangename of onaangename der verschijnselen oordeelt. Van rangschikking zijner gewaarwordingen, ten gevolge waarvan de ééne boven de andere gesteld en met het recht bekleed wordt om over die andere te heerschen — daarvan hebben wij niets vernomen. Er zijn eenvoudig gewaarwordingen, zinnelijke, aesthetische, zedelijke; ze kunnen zijn meer of minder diep en levendig, maar overigens zijn ze, voorzoover wij weten, „gleichberechtigt." Uit die gewaarwordingen ontstaan nu de „idealen," van welke dus hetzelfde geldt. Hoe komen wij nu tot deugd? Wij komen er niet, tenzij toevallig de zedelijke „aantrekkelijkheid" van ons gemoed grooter mocht zijn dan òf de aesthetische òf de zinnelijke.

Men zal mij tegenwerpen, dat deze redeneering afstuit op de werkelijkheid: Dr. Pierson's „Levensbeschouwing" ligt daar en levert het onomstootelijk bewijs, dat men er wèl komt. Met uw verlof! Dat zou het geval zijn, indien hare conclusiën wettiglijk voortvloeiden uit de premissen. Doch dit is het juist wat ik ontken.

De »idealen" ontstaan. Daarover en over de wijze, waarop dit geschiedt, zijn wij het eens. Doch de zedelijkheid is gelegen niet in het bezit van idealen, maar van goede idealen, en wederom: niet in dat bloote bezit, maar in het ernstige en volhardende streven om ze te verwezenlijken. Het eerste onderstelt Dr. Pierson doorloopend. Het tweede stelt hij opzettelijk in het licht, en wel in het vierde hoofdstuk. Ziethier enkele uitspraken! „Onzen maatstaf" — ter beoordeeling van hetgeen de persoonlijkheid kan bevorderen — „onzen maatstaf vinden wij uitsluitend in hetgeen, waartoe de menschelijke persoonlijkheid dienen moet, en dit is niets anders dan verbetering van de aardsche toestanden" (342 v.) Er is, *omnium consensu*, veel physieke en zedelijke ellende, en tot vermindering daarvan is nog lang niet het mogelijke beproefd. „Ik voeg er aan toe, wat misschien niet allen even gereedelijk zullen toestemmen, dat het menschelijk leven geen ander aanwijsbaar doel kan hebben dan om, op welke wijze dan ook, tot die vermindering zoo krachtig mogelijk mede te werken. Wij zullen niet te vergeefs hebben geleefd,

wanneer ook door onze werkzaamheid, in de mate waarin dit van ons afhing, de voorwaarden van het menschelijk leven iets gunstiger zijn geworden" (343) [1]). Er volgt eene tuchtiging van de Christelijke genotzucht, en dan wordt het nog eens uitgesproken: „Genot als levensdoel opgevat verblindt voor de waarheid, dat het levensdoel slechts in handelen kan gelegen zijn, terwijl wij hier onder levensdoel verstaan hetgeen èn het leven der moeite waard maakt èn tegelijk voor ons niet onbereikbaar is" (348). — Wat in deze stellingen meer bijzonder opmerking verdient, heb ik reeds, door enkele woorden te onderschrappen, duidelijk trachten te maken. Inderdaad, Dr. Pierson is hier naïef in de allerhoogste mate. Hij decreteert eenvoudig wat hij, op zijn standpunt, nimmer rechtvaardigen kan, maar toch, aan den anderen kant, volstrekt noodig heeft om verder te komen. Uit eigen machtsvolkomenheid bepaalt hij niets minder dan ons levensdoel, zonder zelfs te gevoelen, naar het schijnt, dat hij daarvan niet mag spreken en in geen geval recht heeft om er een uit te vaardigen. Tusschen twee komma's wordt erkend, dat „misschien niet allen even gereedelijk zullen toestemmen" wat hij gaat verkondigen. Doch dit vooruitzicht schijnt niet te hinderen; er geschiedt althans niets, om die andersdenkenden te winnen. Maar zij zijn immers volkomen in hun recht? Ik neem gaarne aan, dat de „kunstenaarsaandrift" sommigen er toe zal leiden om hunne idealen den zinnelijk waarneembaren vorm te geven (hierboven bl. 333), en kan er in berusten, dat daarvoor hier het streven om de aarde bewoonbaarder te maken — wat evenwel eigenlijk iets anders is — wordt in de plaats gesteld. Maar indien anderen tevreden zijn met het ideaal zelf — dat immers altijd hooger staat dan de verwezenlijking? — en zich terugtrekken in de wereld daarbinnen, wat is daartegen dan, op het standpunt van Dr. Pierson, in te brengen? Zij hebben nu eenmaal geen lust om „te arbeiden op een dorre heide en haar oorbaar te maken naar de ontwerpen der Poëzie." Welnu, wie heeft recht om hen deswege hard te vallen of hen minder te achten dan hunne broeders, die „in den morgenstond uittijgen tot den arbeid" (447)? Het protest tegen mysticisme en quietisme (344) is zonder twijfel welgemeend, maar — ook wel gemotiveerd? Inderdaad, wanneer Dr. Pierson een oog had gehad voor de

---

[1]) Verg. bl. 344, aangehaald hierboven bl. 325.

zwakheid zijner eigene positie, dan zou hij, in plaats van het Christendom nog eens — voor de hoeveelste maal? — terecht te zetten (344—348), liever al zijn tijd en krachten hebben gebruikt om zich zelven te handhaven en zijne decreten te rechtvaardigen.

Even verrassend als het optreden van het „levensdoel" in Hoofdstuk IV is elders het inschuiven van de gedachte aan anderen en de zorg voor hun welzijn Ons is medegedeeld, hoe de idealen uit de waarneming der werkelijkheid en de aantrekkelijkheid van gemoed ontstaan. Wat ze inhouden; of ze mijn eigen toestand of dien van anderen of beide betreffen — dat is geheel in het midden gelaten. Ze kunnen even goed louter egoïstisch zijn, als zuiver altruïstisch. En nu wordt op eens ondersteld, dat ze dit laatste karakter zullen dragen. „Onze verbeterings- en hervormingsijver mag geen oogenblik verflauwen. Aan de kombinatiën onzer verbeelding, die zich gedurig afmaalt hoe de werkelijkheid er wel uit zou moeten zien om het grootst mogelijk aantal dat geluk te verschaffen, dat zij geven kan, behooren wij den vrijen loop te laten" (160). Indien eens een der jeugdige ongeloovigen, ten wier behoeve de „Levensbeschouwing" vooral geschreven is, het woord opnam en zeide: „Gij zegt wel, waarde Doctor! dat wij aan de kombinatiën onzer verbeelding den vrijen loop moeten laten! De uwe vermeit zich, naar het schijnt, in „the greatest happiness of the greatest number". Mijne richting is eene andere. Ik neem het gepeupel in mijne schilderij van de toekomst niet op...." Indien dat gebeurde, wat zou hem van het standpunt der ideaalvorming kunnen worden geantwoord?

Nog éénе proeve van even willekeurige assumtie. In Hoofdstuk IV wordt o. a. gewaarschuwd tegen te vroegtijdige berusting in het bestaande. „Men noemt dat geduld en moest het, bij zijn waren naam, traagheid noemen. Die traagheid zou misschien niet te laken zijn, en er aan toe te geven, elk vrijstaan, wanneer slechts elk persoonlijk de nadeelige gevolgen er van te ondervinden had. In den regel zijn anderen, is vooral het nageslacht er bij betrokken. Hadden onze vaderen minder geduld, wij zouden reeds verder zijn; betoonden wij grooter fierheid, na ons zou de aarde iets bewoonbarer wezen" (359). Wij kunnen natuurlijk niet anders dan dankbaar aanvaarden wat ons hier wordt geoctrooieerd. Maar ons verbazen mogen wij toch zeker wel. Heeft het nage-

slacht iets op ons te pretendeeren, en zijn wij „te laken", doen wij wat ons „niet vrijstaat", wanneer wij ons om die aanspraken niet bekommeren? Goed, dat wij het vernemen! Maar waarom nu eerst? en waarom zoo zonder eenig motief?

Mijne bedoeling is thans genoeg opgehelderd. De „idealvorming" geeft ons daarom alleen eene zoo onbaatzuchtige en reine levensopvatting, omdat zij vrijelijk borgt bij andere methoden, die zij eerst uit de hoogte veroordeeld en smadelijk op zijde geschoven had. Dr. Pierson heeft van het Jahvisme en van het Christendom in zijne opeenvolgende ontwikkelingsphasen veel geleerd en daaruit veel overgenomen. Maar wat meer dan iets anders aanspraak heeft om als de kern van die godsdiensten te worden aangemerkt, dat heeft hij laten liggen, om er later, maar als ter sluiks, toch nog nu en dan, in strijd met zijn eigen beginsel, gebruik van te maken. Die kern is het plichtbesef, bij de groote voorgangers in het Jahvisme en in het Christendom met het vertrouwen onafscheidelijk verbonden. Wanneer het mij gelukt aan te toonen, dat Dr. Pierson deze twee ten onrechte uit zijne „Levensbeschouwing" heeft gebannen, dan is het falen van zijne onderneming verklaard en mijn afkeurend oordeel over zijn werk, niet slechts negatief, maar ook positief gerechtvaardigd.

III.

Met betrekking tot het plichtbesef maakt zich Dr. Pierson eensdeels aan groote oppervlakkigheid, anderdeels aan inconsequentie schuld. De zaak is te belangrijk om niet bij haar naam genoemd te worden. Men houde mij dus de sterke uitdrukkingen, die ik daar bezigde, ten goede: dán-alleen zouden ze berispelijk zijn, wanneer ik ze niet waar kon maken.

Wij hebben reeds vernomen, dat Dr. Pierson zich buiten staat acht te bepalen, of de enkele mensch eene bestemming heeft, en bijgevolg niets weten wil van den *imperativus categoricus*, van eene zedenleer met verbindend karakter (boven bl. 320). „Of wij" — zoo verklaart hij zich nader — „of wij de stem van zulk een onvoorwaardelijk gebod in ons vernemen, of wij het geloof aan het volstrekt verbindend karakter eener zedeleer in ons vinden, is een geheel andere vraag. Wat wij in het midden laten, is de theoretische grondslag van dat geloof; wat wij bestrijden, de gewoonte, om, op grond van een innerlijke gewaar-

wording, tot het bestaan van eene objectieve zedeleer te besluiten; een gewoonte, die wij niet met bewustheid kunnen volgen zonder het beginsel van alle mystiek te huldigen" (110). Men vergelijke de veelszins parallele redeneering over het onderscheid tusschen goed en kwaad (77 v.). Wij zijn daartoe gekomen langs empirischen weg; het is ontstaan uit de „intense gewaarwording van aangenaam en onaangenaam", die wij bij het plegen en het aanschouwen van zekere daden hebben ondervonden; het kon even goed anders zijn dan het nu is; het mist allen waarborg van objectieve geldigheid. „Is de onderscheiding tusschen goed en kwaad.... in den aangegeven zin van empirischen aard, dan schijnt zij op dit oogenblik reeds nauwlijks meer bestand tegen zooveel als haar met kracht ontraadt. Hare groote waarde ligt in hare beteekenis voor ons persoonlijk leven; in onze betrekking met anderen kunnen wij hoogst zelden haar gebruiken en is zij in geen geval onmisbaar, terwijl zij in menig geval schadelijk werkt. Ook zonder dit mede in rekening te brengen, moet de mechanische opvatting van de natuur en de deterministische opvatting van het zedelijk leven de genoemde onderscheiding meer en meer als voorloopig doen beschouwen, hoogstens (?) als een erfstuk uit een geheel van inzichten, dat het onze niet meer is en niet meer zijn kan" (79). Wat dit laatste beduidt, zal zeker niet aanstonds door allen zijn ingezien. Doch de lezers van „*De moderne richting en de Kristelijke Kerk*" (1866) zullen zich wel hebben herinnerd wat daar (bl. 43—45) over hetzelfde onderwerp voorkomt. Zij behoeven het thans niet nog eens op te slaan, want het heeft, met geringe wijzigingen, ook in de „Levensbeschouwing" eene plaats gevonden.

De Decalogus — zoo leert ons het hoofdstuk over de Historische Idealen — is te beschouwen „als de allerschoonste proeve van ideaalvorming, die de menschheid ooit geleverd heeft" (184). Mozes is een „eenig dichter (185). „Zijn ideaal is nu reeds minstens dertig eeuwen oud, en nog heeft onze arme verstandservaring het niet weder kunnen vinden. Al hare pogingen om eene eigenlijk gezegde moraal te grondvesten, om het recht te bewijzen waarmee tot den mensch, die is zooals hij is, een „gij zult niet" wordt gesproken, zijn als mislukt te beschouwen, en er is niets, dat ons voor de toekomst het beter slagen van soortgelijke pogingen doet verwachten, terwijl de moraal te wil-

len vestigen op goddelijk gezag slechts een verschuiven van het vraagstuk is. Het valt niet moeilijk aan te toonen, waarop elke moraal, die op bloot verstandelijke ervaring wil rusten, schipbreuk moet lijden. Een „gij zult” onderstelt een „gij kunt.” De moraal zegt dus inderdaad: alle menschen kunnen, en de verstandelijke ervaring leert ons, dat niet alle menschen kunnen. Antwoordt men, dat allen kunnen, wanneer zij willen, dan is de kwestie alweder slechts verplaatst, want wij vragen dan: kunnen alle menschen willen? Herneemt men dan andermaal: ja, indien zij slechts wilden, zoo blijft men onophoudelijk in een cirkel ronddraaien. — Het is inzonderheid de wijsgeerige beschouwing, die wij thans op elk gebied volgen, welke de meening, als ware voor de moraal een bloot verstandelijke grondslag te vinden nagenoeg belachelijk maakt. Die beschouwing staat of valt met de overtuiging, dat alle dingen der wereld onderling samenhangen krachtens den band van oorzaak en gevolg. Wat er dus van iets; derhalve ook: wat er ten slotte van den enkelen mensch worden zal, hangt niet af, kan niet afhangen van hetgeen wie dan ook daaromtrent bepaalt, maar uitsluitend van oorzaken, die reeds aanwezig zijn en ten deele nog op moeten dagen. Tot den mensch te zeggen: gij kunt en zult onder alle omstandigheden kunnen doen wat ik u voorschrijf is, zoodra men den mensch van het oorzakelijk verband der dingen niet uitsluit, even ongerijmd als tot den eikel te zeggen, dat hij onder alle omstandigheden een boom kan en moet worden. Alleen de zelfbegoocheling, waaraan sommigen zich ten deze nog altijd overgeven, maakt het nog altijd noodig deze elementaire waarheid te herhalen, die een kind wel, maar menigeen onder onze godgeleerden niet begrijpen kan” (186 v.).

Een lang citaat, maar ik mocht het niet verkorten, want Dr. Pierson mag vorderen, dat zijne meening volledig en zuiver worde teruggegeven. Ik moet zelfs nog voortgaan en vermelden wat hij aanstonds laat volgen: „Is het plichtbesef onuitroeibaar in den menschelijken boezem, en onuitroeibaar in weerwil van de meest zegevierende logische redeneering, die uit haren aard het denkbeeld van plicht, van eene bestemming voor allen in sterke verdenking brengt van ongerijmd te zijn, dan kan dit denkbeeld niets anders zijn dan de vrucht van gemoedservaring, en dit besef niet anders dan een der merkwaardigste blijken van de kracht, waarmee de menschheid vast kan houden aan

idealen, die zij zelve gemaakt heeft" (187 v.) Hier houden wij stand. De laatst aangehaalde woorden doen ons een blik slaan in het eigenlijke wezen van Dr. Pierson's leer. Hij drukt zich oniuist uit, wanneer hij zegt niet te gelooven aan de mogelijkheid van eene moraal, „die op bloot verstandelijke ervaring" of „op een bloot verstandelijken grondslag wil rusten." Daarin zullen velen het met hem eens zijn. Maar hij gaat inderdaad veel verder en leert, dat elke zedenleer, op welken grondslag ook gevestigd, door het verstand wordt wederlegd; dat geene enkele werkelijke ethiek tegen de „zegevierende logische redeneering" bestand is. Met andere woorden — want aan de bevoegdheid en het recht van het verstand valt toch wel niet te twijfelen? — Dr. Pierson is wezenlijk eenstemmig met Fr. von Hellwald, behalve dat hij poëtisch schrijft en deze prozaïsch. „Dieser Irrthum, dieser nothwendige Irrthum ist das Ideale." „Die Geschichte der religiösen Vorstellungen" — en dus ook die van deze ethische voorstelling — „ist nicht anders als die Geschichte des menschlichen Irrthums überhaupt" [1]). Ook hierin trekken beiden ééne lijn, dat zij niettemin aan het voortbestaan der idealen gelooven. „Der Irrthum war immer da, ist da und wird immer da sein." Doch hierin is von Hellwald bedachtzamer, dat hij deze verzekering geeft, niet ten aanzien van eenig bijzonder ideaal, maar van het ideaalvormen in het algemeen. Dr. Pierson heeft geen recht om bepaaldelijk het plichtbesef „onuitroeibaar" te noemen. Op zijn standpunt past dat woord niet: tot nog toe niet uitgeroeid, dat is iets anders, maar onuitroeibaar: wat weet hij daarvan af? De waarschijnlijkheid pleit daarvoor, althans op zijn standpunt, zeker niet. Waarom is tot heden toe het plichtbesef niet uitgeroeid? Immers óók omdat men naiëf genoeg was om het redelijk te achten. Ga gij slechts voort te bewijzen, dat het „nagenoeg belachelijk" en „ongerijmd" is, en gij zult ondervinden, dat bij ieder, die zich door u laat gezeggen, het plichtbesef verzwakt en eindelijk opgeheven wordt. Een pathologisch verschijnsel kan zeer wel algemeen zijn, maar wie er, ten aanhooren zijner medemenschen, eene der hoofdoorzaken van blootlegt, moet er op rekenen, dat sommigen verstandig genoeg zullen wezen om — niet ziek te blijven, maar

[1]) *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, S. 80; verg. 799 en elders.

zich te laten genezen. Deze eenvoudige waarheid kan wèl door poëtische omschrijving bijna onkenbaar gemaakt, maar niet omvergestooten worden.

Maar indien nu toch de verstandelijke bedenkingen tegen de wettigheid van het plichtbesef zoo onwederlegbaar zijn! Ze zijn dat volstrekt niet. Ja, het zou dwaasheid en onzin wezen, van zedelijke verplichting en bestemming des menschen te spreken, indien de mensch een eikel ware; of ook, gelijk Dr. Pierson hem noemt, iets, en niet veeleer iemand. Hoe kon hij toch dit verschil ook maar één enkel oogenblik voorbijzien? De mogelijke ontwikkeling van den eikel is beperkt door de *species*, waartoe hij behoort, en door zijne individueele eigenschappen, maar blijft, in weerwil daarvan, vrij uitgestrekt. Er kan uit dien eikel niets groeien, òf een zwak boompje, òf een kromme stam, òf een sieraad van het woud. Wat van dit alles zal plaats hebben, hangt eenig en alleen van de omstandigheden af — van den grond, van weer, wind en omgeving, van de zorg des tuiniers. De eikel wordt, altijd binnen de grenzen zijner ontwikkelingsvatbaarheid, wat de uitwendige factoren er van maken. Maar nu de mensch. In zijne ontwikkeling doet zich, vroeger of later, het tijdstip voor, waarop hij zich bewust wordt van hetgeen voor hem binnen het gebied van het mogelijke gelegen is, van hetgeen hij kan worden. Van dat oogenblik af vermag hij ook, ten aanzien van zijn eigen persoon, de taak op zich te nemen, waarvan zich de tuinier ten opzichte van den boomstam kwijt. Doch niet alleen het mogelijke wordt hem tot de bewustheid gebracht, ook het normale. „Dasz ein bewusztes Wesen sich auch seines Begriffs bewuszt wird, und dieses als der Norm für seine Selbstbestimmung (als der moralischen Norm) inne wird, dabei ist in der That nichts verwunderliches" [1]. Hij weet nu ook, wat hij moet worden. Zou deze tweevoudige wetenschap werkeloos kunnen blijven? Mag zij — gelijk geschiedt, waar de mensch met een eikel wordt vergeleken — eenvoudig veronachtzaamd worden? Wonderlijke psychologie, die dit veroorlooft! Men vergete daarbij niet, dat aan dit weten een gevoel beantwoordt, zoodat wie het eerste in de rekening niet opneemt ook het tweede verwaarloost. De aantrekkelijke of afschrikkende voorstelling van hetgeen uit mij zou kunnen groeien,

---

[1]) R. Rothe, *Theol. Ethik* I: 417 Anm. 3 (2e Ausg.)

het plichtgevoel en de stem van het geweten — zijn dat dan geene machten, waarop altijd moet worden gelet?

De „potloodstrepen," waarmede Dr. Pierson zich nu, als voor tien jaren [1]), van deze quaestie afmaakt, behoeven nu nauwelijks meer te worden uitgewischt. „Een „gij zult" onderstelt een „gij kunt"." Ongetwijfeld, en dat „gij kunt" mag ook ondersteld worden. Het is dat gebied van het mogelijke, waarvan ik daareven sprak. Wie méér dan het mogelijke of de onmiddellijke verwezenlijking van al het mogelijke eischt, heeft ook zijn recht verbeurd om „gij zult" te zeggen. „Wat er...... van den enkelen mensch worden zal, hangt niet af.. ... van hetgeen wie dan ook daaromtrent bepaalt" — maar wèl van hetgeen daaromtrent als mogelijk en als normaal wordt geconstateerd; van de opneming hiervan in 's menschen bewustheid; van de werking dier bewustheid op zijnen wil. „Uitsluitend van oorzaken" zal dus dat „worden" afhangen, ja, onder andere ook van deze. En daarom juist speelt hij, die de ongeloovige jongelingen in den waan brengt, dat zij zich als de eikels ontwikkelen zullen en moeten, een gevaarlijk spel. Indien dat oppervlakkig determinisme ingang vond, de wrange vruchten zouden niet uitblijven.

Ook van inconsequentie heb ik Dr. Pierson beschuldigd. Overtuigd dat 's menschen ontwikkeling niet afhangt van hetgeen „wie dan ook daaromtrent bepaalt", had hij zich zorgvuldig van dergelijke bepalingen moeten onthouden. Wij hebben reeds gezien, dat hij dit n i e t doet (boven bl. 336). Onbeschroomd bedient hij zich van uitdrukkingen, die slechts „op een ander standpunt," dat der ethiek (349), een gezonden zin hebben. Zoo worden wij (418) vermaand om „wel acht te geven op onze begeerten. Zijn deze v e r k e e r d, dan zal oefening in wilskracht ook aan deze eene grootere kracht verleenen...... Wie den wil versterkt,...... vermeerdert ook de kans, dat zijne s l e c h t e begeerten hem tot een misdadiger maken." Elders wijdt hij eene welsprekende bladzijde aan den verheffenden invloed, dien de omgang met groote historische mannen op ons hebben kan. Voortreffelijk, maar hoe kon hij schrijven: „Het wordt ons duidelijk dat wij den familienaam dier edelen dragen, den naam van mensch, welke naam toch aan die edelen alleen zijn ware beteekenis ontleent, en e l k, d i e e r m e e v e r e e r d w o r d t, d e d u u r s t e

---

[1]) *De Moderne Richting en de Kristelijke Kerk*, bl. 47.

verplichtingen oplegt" (377)? Is dat niet gestolen goed, evenals deze beschrijving van het humanisme — zooals het, letwel, ook door Dr. Pierson wordt aanvaard — „waarbij het individu tot zijne medemenschen spreekt: gij behoeft niet te worden, zooals ik, want ook ik ben als gij; alles waar het voor ons op aankomt, alles waaraan wij de grootste waarde hechten, omdat wij het tot onze natuur rekenen, wordt gelijkelijk in u en in mij gevonden; wat ons onoverkomelijk scheiden kan, behoort niet tot die natuur, en te ontwikkelen wat tot haar behoort is ons gemeenschappelijk doel" (303)? Van twee dingen één: òf deze en dergelijke uitspraken zijn ernstig gemeend; aan de „natuur", waarvan hier sprake is, wordt realiteit toegekend; maar dan moet haar ook, in de wetenschap van het zedelijke leven, stem gegeven worden. Of het zijn welklinkende, poëtische phrasen, waarmede wij het zoo nauw niet nemen moeten; maar dan ware het niet overbodig, de vertaling in proza er onder te plaatsen, want dan kweeken ze, zooals ze nu luiden, misverstand. Wanneer wij die prozaïsche transscriptie ontvangen, dan worde ons tegelijk medegedeeld, hoe wij te denden hebben over „de ideale konceptie van ons zelven", waarvan (212) ter verklaring van het schuldgevoel gebruik wordt gemaakt. „Het ideaal van ons zelven" — zoo lezen wij daar — „zijn wij geneigd als het eigenlijke wezen van onze persoonlijkheid aan te merken. Wij willen niet aannemen, dat wij werkelijk zijn wat wij in elk gegeven oogenblik of toevallig zijn, evenmin als wij aannemen, dat de ware uitdrukking van ons gelaat juist die uitdrukking is, welke de fotografie toevallig heeft weergegeven." Is die „geneigdheid" eene onzer vele hallucinatiën? of zijn wij, gelijk de vergelijking met de photographie schijnt aan te duiden, in ons recht, wanneer wij die „ideale konceptie" als maatstaf gebruiken? Omtrent levensvragen als deze behoorde geene dubbelzinnigheid te zijn overgebleven.

De bovenstaande critiek bevat reeds eenige *primae lineae* der zedenleer, die „menigeen onder onze godgeleerden", in weerwil van Dr. Pierson's tegenspraak, zal blijven verkondigen. Het verschil tusschen hem en ons klimt evenwel nog hooger op. Tegen het uitgangspunt zelf zijner „Levensbeschouwing" bestaat bij ons overwegend bezwaar. Aan zijne vermaning om ons toch niet door den schijn te laten bedriegen en om nimmer voorbij te zien, dat het ééne en dezelfde gemoedservaring is, die van wel

wee, welke wij door de verschillende benamingen: smakelijk, welluidend, schoon, zedelijk, vriendelijk, bevallig en hare *opposita* uitdrukken (101 v.; boven bl. 326 v.) — aan die vermaning zullen wij zeer zeker geen gehoor geven. Wij zouden meenen daardoor niets dan verwarring aan te richten. Gewaarwordingen, die slechts dit ééne met elkaar gemeen hebben, dat zij òf aangenaam òf onaangenaam zijn, op éénen hoop te werpen en door elkander te mengen, dit schijnt ons eene zeer vreemde psychologie. Inzonderheid zien wij in het zedelijk gevoel en oordeel verschijnselen *sui generis*, die wij, om aan de werkelijkheid getrouw te blijven, zorgvuldig van andere gewaarwordingen en daarop gebouwde qualificatiën onderscheiden. „Sedert wij een zedelijk bewustzijn hebben, dat is: sedert wij weten, welke gedachten, neigingen, gezindheden, woorden en daden goed en welke kwaad zij, hechten wij aan het onderscheid tusschen beide op eigenaardige wijze, op andere wijze, dan wij hechten aan het onderscheid tusschen schoon en niet schoon, tusschen smakelijk en onsmakelijk" [1]). Wij constateeren, te midden van de verscheidenheid der vormen waarin zij zich voordoet, de volstrekte algemeenheid van die zedelijke waardeering. De naaste verklaring daarvan en van al wat er mede samenhangt, bepaaldelijk van het geweten — zoeken en vinden wij in de natuur van den mensch als gemeenschapswezen. Zoo leeren wij het zedelijke leven kennen als 's menschen bestemming, ik bedoel: als de bestemming van allen zonder onderscheid. Zoo wordt ons de toewijding aan het groot geheel, de liefde, de verwezenlijking van 's menschen bestemming, terwijl de studie van de zedelijke levenssferen, van de voorwaarden van haar bestaan en van hare ontwikkeling, ons leert, hoe die toewijding zich behoort te openbaren.

Ik kan dit alles natuurlijk slechts aanstippen [2]). Doch ik meen genoeg gezegd te hebben om duidelijk te maken, hoe deze en gene van „de oud-modernen" eene wetenschap van het zedelijke leven trachten op te bouwen, zonder de toevlucht te nemen tot dat geloof aan iets onfeilbaars, dat geacht wordt tot hunne kenmerken te behooren (436). Dr. Pierson's „Levensbeschouwing" zal

---

[1]) Dr. F. W. B. van Bell, *de wetenschap van het zedelijk leven*, bl. 13, 14.
[2]) In de daareven aangehaalde studie van van Bell zijn de meeste punten nader uitgewerkt.

hun de vrijmoedigheid, waarmede zij aan die taak arbeiden, niet benemen. Waar zij werkelijk tegenover de hunne staat, daar zouden zij in geenen deele met hem willen ruilen. En waar zij met de hunne in resultaten samentreft, daar herkennen zij de vruchten der toepassing van hunne eigene, eerst door hem verworpen methode. Ja, zelfs voor die methode — hoe zonderling het klinken moge, toch is het waar — vinden zij bij hem de rechtvaardiging. Hij geeft ons eene uitgewerkte parallel tusschen de levensbeschouwing en de grammatica, die ik wel in haar geheel zou willen overnemen (103—105). Zooals zij daar ligt, kunnen wij haar niet tot de onze maken, want dat amalgameeren van allerlei, ook de meest ongelijksoortige gemoedservaringen, waartegen ik daar juist waarschuwde, speelt er telkens doorheen. Maar overigens bevat zij gedachten, die wij te liever beamen, naarmate wij er minder op voorbereid waren ze uit den mond van Dr. Pierson te vernemen. Van de levensbeschouwing — in dit verband ook levensleer genoemd, een naam die sterk op zedenleer begint te gelijken, — wordt gezegd, dat zij berust op wetenschappelijke ervaring, „wier taak het is, het toevallige en louter individueele van het wezenlijke en algemeene te onderkennen en uit te zonderen" (103), en dat zij, „ofschoon ondenkbaar zonder voorafgaande gemoedservaring, voor den enkelen mensch regel worden en hem plichten opleggen moet, in denzelfden zin waarin de grammatica dit doet aan het spreken" (104). Maar dat is immers juist wat wij ook willen en trachten te doen? Och of de auteur zelf daaraan getrouw gebleven ware! Doch, in plaats van het algemeene te gaan opsporen, kiest hij juist in het meest toevallige en individueele zijn uitgangspunt. De „ideaalvorming", waartoe hij zijne lezers opleidt, is de volledige emancipatie hunner subjectiviteit, die zelfs vooraf geprikkeld en tot het kookpunt verhit wordt, opdat zij zich toch vooral krachtig zou laten gelden. Een lange omweg brengt ons daarna op kalmer paden. Maar bij gemis van een vasten grondslag, waarop ze zouden kunnen rusten, blijven toch de „regels" en „plichten" deels achterwege, deels vreemde verschijningen in een *milieu*, waarin ze niet passen.

Hoe moeten wij oordeelen? Is Dr. Pierson ditmaal een slachtoffer van de parallelvorming geworden? of bracht hij eene onwillekeurige hulde aan de methode zijner tegenpartij?

IV.

Is het Dr. Pierson niet gelukt, ons de ethiek afhandig te maken, evenmin slaagt hij er in, ons van den godsdienst af te trekken. Veeleer is zijn handboek der ideaalvorming in mijne oogen eene belangrijke bijdrage tot de apologie, zoo van de godsdienstige als inzonderheid van de Christelijke levens- en wereldbeschouwing.

Nemen wij dan in bescherming wat Dr. Pierson hier en daar en elders als godsdienst en Christendom of als beider noodzakelijk uitvloeisel aan de kaak stelt? Daar is niemand, die dit verwacht. Men weet, dat hij zich eene eigenaardige voorstelling van het Christendom heeft gevormd en in den laatsten tijd geene gelegenheid om haar als de eenig-ware en -historische te verkondigen ongebruikt laat voorbijgaan. Hij is in den kring van het Nederlandsche piëtisme grootgebracht. Wij hebben dat te constateeren met erkentelijkheid, want aan die opleiding danken wij de schets van die richting in de Inleiding (9 verv.), waaraan reeds van meer dan ééne zijde welverdiende lof is toegezwaaid. Maar onvermengd kan onze dankbaarheid toch niet zijn. Want diezelfde piëtistische opvoeding maakt Dr. Pierson in zijne beschouwing van het Christendom hoogst eenzijdig. Hij heeft zich vast in het hoofd gezet, dat die ééne kant van het oorspronkelijk Christendom, waarvan het piëtisme de overdrijving is, het Christendom zelf is. Dat het, in elk geval, ook nog andere elementen bevat, is zijne aandacht niet ontgaan, maar hij onttrekt ze veeleer aan ons oog, dan dat hij er het licht op laat vallen, en waar hij hunne waarde erkent, daar ontbreken voorwaar de noodige restrictiën niet. Zoo „was" — volgens bl. 302 — „de eenheid van het menschelijk geslacht en het daarmede verbonden besef, dat 's menschen waarde en hoogste eerzucht in het menschzijn ligt, in beginsel reeds met die richting van het Christendom gegeven, die door den apostel Paulus vertegenwoordigd werd; maar de theologie, waarmede zij het besef van die eenheid verbond, moest dat besef weer verduisteren." Zoo „heeft het Christendom, ja, krachtig medegewerkt om bij de menschen het bewustzijn te wekken en te versterken van den band, die hen vereenigde; maar het kon dien band zelf niet als een zuiver menschelijken band leeren beschouwen." Deze en dergelijke, half-onwillige eer-

bewijzingen leiden dus niet tot opheffing of verzachting van het vonnis, dat over de Christelijke levensopvatting gestreken wordt (24 verv. en elders). De ééne aanklacht verdringt letterlijk de andere. Meestal behoeven wij, modernen, ons die niet aan te trekken. Wat Dr. Pierson der religie als verwijt toerekent, is ook in onze schatting, niet altijd, maar toch dikwerf afkeurenswaardig. Zoo weinig zijn wij daarvoor verantwoordelijk, dat wij veeleer met hem daartegen strijden, zij het ook wat minder uit de hoogte en op liefderijker en — liefelijker toon. Het is dus minder tegen den inhoud van het vonnis, dan wel tegen de beteekening daarvan aan het Christendom, dat wij protest indienen. Het schijnt ons eene zeer ernstige grieve tegen den auteur der „Levensbeschouwing", dat hij met de verouderde vormen en de verkeerde toepassingen den godsdienst zelven weggeworpen heeft. Verontrusten kan ons dat evenwel niet, want wij constateeren tegelijk, dat hij, zoo doende, zijne opvatting onherstelbaar bedorven heeft. Dat moest het geval zijn, indien de vroomheid een wezenlijk bestanddeel is van onze natuur; zij kon dan niet straffeloos worden gebannen. Werkelijk zijn de droevige gevolgen niet uitgebleven.

Dr. Pierson zelf schijnt dat niet te gevoelen. Men herinnert zich zijne verzekering, dat de ideaalvorming meer en meer de eigenlijke bron van blijdschap in ons worden moet (boven bl. 334). In haar „ligt voor ons, die op een zeker standpunt van ontwikkeling zijn aangekomen, een der rijkste en edelste genietingen" (100). Sterker nog: „De innige vereering, die wij dit volkomene (d. i. het ideaal) toedragen, hetwelk te vinden de lust is, die de moeite loont van te leven en daarom de bron van onzen levenslust mag heeten; de jaloerschheid, waarmede wij van dat onverwezenlijkte, maar daarom niet minder werkelijke, dat is: waarachtige ideaal alles verre houden wat er een smet op zou kunnen werpen; de ernst, waarmede wij dat ideaal, op welk gebied het zijn moge, heilig houden als de edelste verovering, als het allervolkomenste waarvan wij ons in staat gevoelen een beeld te ontwerpen, die gezindheden zijn onze blijdschap en dus onze kracht. Door velen zullen zij godsdienst genoemd of daarmede gelijkgesteld worden; dien naam er aan te geven acht ik minder geraden wegens het misverstand dat er door gekweekt wordt. Men kan dan namelijk zoo licht vergeten, dat het volkomene, hetwelk ons heilig is, altijd onze eigene konceptie blijft.

Maar wil men met dien naam aanduiden, dat het koesteren van die gezindheden ons diepste zieleleven uitmaakt; dat wij daarin een troost vinden, immers een wijding van geheel ons bestaan; dat wij al ons doen en laten met die gezindheden in overeenstemming wenschen te brengen, en de waarde en beteekenis van al wat is afmeten naar dit wat, in den gewonen zin des woords, niet is, ja dan is slechts die naam goed genoeg, waarmee de menschen plegen aan te duiden wat hun het beste en het hoogste behoort te zijn" (167 v.).

Na eene bladzijde als deze te hebben afgeschreven, zou men liefst den auteur in vrede laten genieten wat hij met zoo hooge ingenomenheid weet te roemen. Ik zou dat dan ook doen, indien Dr. Pierson van zijne zijde den godsdienst had geëerbiedigd. Maar het heeft hem goedgedacht, zijne „Levensbeschouwing" op te trekken op de ruïnen van hetgeen ons heilig is en blijven zal. Nu moet ik het dus wel uitspreken, dat mij deze aanbidding van het ideaal noch waarachtig toeschijnt, noch eene wezenlijke vergoeding voor het gemis van de eigenlijke religie. Het zal wel aan mij liggen, aan de zwakte mijner kunstenaarsaandrift, maar ik moet het toch uitspreken en weet, dat duizenden met mij zullen instemmen: ik geloof niet aan dezen eeredienst; ik zie daarin niets meer dan poëtische opwinding, die haastig voorbijgaat. Terwijl wij ons klaar bewust zijn, dat „het volkomene, hetwelk ons heilig is, onze eigene konceptie blijft" — en, letwel, niets meer is dan onze eigene conceptie, kunnen wij niet nederknielen. Zelfvergoding is en blijft eene dwaasheid, in hoedanigen vorm ook gepleegd. Van het oogenblik af, dat wij onze idealen beschouwen als de flauwe en gebrekkige afspiegeling of het schaduwbeeld van het Eeuwige, Onveranderlijke Ideaal, maar ook niet eer, begint de religie; vóór dien tijd is niet alleen de naam ongepast — en daarom terecht vermeden — maar ontbreekt ook de zaak. Derhalve óók de troost en de verzoenende kracht, die daarvan uitgaan. De behoefte daaraan is bij de ideaalvormers zoo dringend mogelijk. Het is, gelijk ons straks nog nader blijken zal, eene allerdroevigste werkelijkheid, waardoor zij zich omringd zien (133—152). Zij ontdekken daarin niet slechts veel kwaad en ellende; zij klagen ook over „de treurige inrichting der wereld" (360) Tot die wereld behoort de menschelijke, dus ook hunne eigene persoonlijkheid. En nu moeten zij „een troost vinden, immers een wijding van geheel hun bestaan" door zich

terug te trekken in eene wereld van idealen, van welker slechts betrekkelijke waarde en voorbijgaand karakter zij ten diepste doordrongen zijn en aan welker verwezenlijking zij zelven niet gelooven, of het moest zijn voor één dag (boven bl. 333)! Wanneer een hunner mij verzekert, dat het toch zoo is, dan zwicht ik natuurlijk. Maar voor normaal en blijvend kan ik die stemming niet houden.

Doch wellicht worden ons elders in de „Levensbeschouwing" andere vruchten van de ideaalvorming voorgelegd, die met meer recht als surrogaten van den zegen der religie kunnen worden aangemerkt. Wij doorloopen nog eens de historische idealen en vinden daar werkelijk iets, dat gelijkt op hetgeen wij zoeken. Wij hebben reeds vernomen, dat de mensch, die de behoeften gevoelt, in die idealen nedergelegd, onder andere ook „het voorgevoel koestert omtrent een toekomst" (334). Dit slaat terug op een der idealen van het Jahvisme, t. w. op „die opvatting van de geschiedenis der menschheid, volgens welke deze geschiedenis geacht wordt een plan te verwezenlijken en dus aan een doel te beantwoorden." De bladzijden, die daaraan worden gewijd (194—203), behooren tot de merkwaardigste van het geheele geschrift. De kunst van laveeren wordt daarin op eene inderdaad bewonderenswaardige wijze in practijk gebracht. Wij, gewone stervelingen, zouden allicht zeggen: „die opvatting van de geschiedenis is òf waar òf onwaar. In het laatste geval kan ik haar nog wel bewonderen, als grootsch en stout, maar voor mij zelven niet meer gebruiken, noch als leiddraad bij de studie van de geschiedenis, noch als steun in mijn eigen leven. Dán alleen wanneer ik haar als waar mag aannemen, bewijst zij mij dezen dubbelen dienst." Niet alzoo Dr. Pierson. Voor hem is die opvatting tegelijk onwaar en bruikbaar. De „Aufgabe" wordt dus deze: de onwaarachtigheid der bedoelde conceptie zóó voor te stellen, dat er voor het nuttig gebruik daarvan nog eenige ruimte overblijft, en de diensten, die zij bewijst, zóó af te schilderen, dat men haar toch niet voor waar gaat aanzien. Eerst moet bewezen worden, dat het denkbeeld: „de geschiedenis is de verwezenlijking van een plan" een ideaal is (hier zooveel als: eene leugen). Dit geschiedt zóó, dat der tegenpartij wel niet veel lust zal overblijven om de discussie te aanvaarden: „Dat dit denkbeeld een ideaal is, behoeft voor niemand betoog (l. behoeft geen betoog voor ieder), die opgehouden heeft aan een Voorzienigheid te gelooven.

De gegrondheid van dit geloof zou men dan alleen kunnen bewijzen, wanneer men in staat was aan te toonen 1°. dat er een Wezen is, hetwelk een plan heeft gevormd en aan den loop der gebeurtenissen een richting geeft; 2°. dat die loop der gebeurtenissen een plan doet ontdekken. Blijft het eerste punt onzeker, dan is het tweede natuurlijk voor geen bewijs vatbaar. Immers: onderstellen wij het gunstigste geval, en nemen wij aan, dat wij iets ontdekt hebben, dat zeer sterk op een plan gelijkt, zoo kunnen wij dezen schijn nooit tot werkelijkheid verheffen, tenzij wij vooraf met het bestaan van een verstand bekend zijn, dat een wereldplan kan vormen. Zelfs deze wetenschap zou het geloof nog niet klemmend maken, tenzij wij dit verstand verbonden wisten met den wil om zijn plan uit te voeren en met de macht, noodig om dien wil te volbrengen. Hoe kunnen wij ooit hopen, dat deze drieledige wetenschap ons ten deel zal vallen (195 v.)?" Anders gezegd: om te kunnen bewijzen, dat het zoo is, moet gij eerst bewezen hebben, dat het zoo is, en zoolang gij dit laatste niet gedaan hebt, laten wij u tot het eerste niet toe. Alle hoop om ooit te slagen is ons dus voorgoed benomen, en wij meenen allicht, dat wij dan nu ook aanstonds tot de orde van den dag zullen overgaan. Maar, neen, op de volgende bladzijde (197) blijkt ons, dat het genoemde „ideaal" toch nog „een zuiver wetenschappelijke beteekenis heeft." Waarin zij bestaat, wordt ons evenwel niet gezegd, want voor de levensbeschouwing komt alleen de zedelijke zijde in aanmerking. „Op het leven van den enkelen mensch wordt die opvatting namelijk zonder moeite toegepast, en dan springt terstond in het oog, wat zij voor onze levensbeschouwing aanbrengt: het denkbeeld, dat het leven, met zijn vreugd, zijn arbeid en zijn lijden, niet bloot een afwisseling behoeft te zijn van aangename en onaangename gewaarwordingen, maar een vrucht kan afwerpen" (197). „Een vrucht k a n afwerpen!" Tot dat inzicht hadden wij, dunkt me, kunnen komen langs korter weg, b. v. door eenvoudige waarneming van ons eigen leven en dat van anderen: waartoe een „ideaal" te hulp geroepen om ons te leeren wat wij elken dag ervaren kunnen? Dr. Pierson, zonder zich hierom te bekommeren, omschrijft het denkbeeld, dat hij aan het geloof van Israël's profeten heeft ontleend (197—199), en wel zóó, dat de dichterlijke uitdrukkingen ons bijna zouden doen vergeten, hoe weinig daarin eigenlijk wordt uitgedrukt. „Gelijk voor de menschheid in haar geheel,

zoo opent dit ideaal voor den enkelen mensch een perspectief, dat niet oneindig behoeft te zijn om op ons den indruk van oneindigheid te maken, zoolang wij er de grenzen niet van kunnen waarnemen." „Het laat om zoo te spreken een ademtocht door ons leven gaan, een lentelucht die van Toekomst spreekt..." „Al blijft het ons ten eenenmale verborgen of zij ooit zal aanbreken", toch verhoogt het voorgevoel daarvan onze levenskracht, „terwijl wij omgekeerd ons oog niet voortdurend op het einde, op den onvermijdelijken ondergang van menschheid en wereld zouden kunnen gevestigd houden, zonder de verlammende werking er van te ondervinden." En toch, hoe onbeteekenend en flauw ons deze opwekking moge toeschijnen, toch acht de Schrijver zich nog genoodzaakt, ons te waarschuwen, dat wij er niet te veel uit afleiden, b. v. de voortzetting van het aardsche leven hiernamaals. Immers „gelijk wij aan eene toekomst voor onze beschaving vasthouden, ofschoon men toch reeds het tijdstip schijnt te kunnen berekenen, waarop het geheele tooneel dier beschaving in dat vurig middelpunt van ons zonnestelsel zal vallen, dat voortdurend bezig is met ons tot zich te trekken [1]), zoo behoeft ook voor den enkelen mensch die lentelucht der toekomst niet juist van bovenaardsche gewesten tot hem te komen" (199). Die „toekomst voor onze beschaving" zal dan toch wel hierin bestaan, dat zij met „het geheele tooneel dier beschaving" opbrandt? En aan die toekomst „vast te houden" wordt ons nog als een voorrecht toegerekend! Inderdaad, Dr. Pierson heeft geleerd met weinig vergenoegd te zijn. Gelijk hij ons hier opwekt met het uitzicht op een wereldbrand, zoo jaagt hij ons elders (415) „naar de grauwe en grillige lijnen der toekomst, waar de dageraad begint te lichten." Het kan hem niet ten kwade worden geduid, dat hij niet meer geeft dan hij zelf bezit. Maar, in naam der oprechtheid, waarom deze in de allerhoogste mate schrale

[1]) Ook elders gewaagt de auteur van „het einde der aarde, door louter mechanische oorzaken bewerkt," en noemt hij het „uiterst toevallig," indien dit einde „juist samenviel met het einde der geestelijke ontwikkeling van ons geslacht, die, aangenomen zelfs dat hier gelijksoortige oorzaken in het spel zijn, toch in geen geval van dezelfde mechanische oorzaken afhangen kan" (363). Er schijnt dus ten aanzien van dat einde zelf geen twijfel meer mogelijk te zijn, hoewel omtrent de oorzaken daarvan nog het een en ander te vragen overblijft. In dat vermoeden worden wij bevestigd bij de lezing van de volgende woorden in F. von Hellwald's *Culturgeschichte* (S. 799 f.): „Die Wissenschaft hat den Schleier der Zukunft zerrissen und auch das Ende der Menschheit er-

en troostelooze leer zóó ingekleed, dat het dichterlijke omhulsel ons bijna zou doen gelooven, dat er althans iets achter verscholen was?

Tot nog toe derhalve hebben wij in de »Levensbeschouwing" niets gevonden, dat ons voor het verlies van den godsdienst schadeloos zou kunnen stellen. Ik ga thans verder en beweer, dat de „idealvorming", ernstig opgevat en naar des schrijvers voorschriften in practijk gebracht, eene gemoedsstemming moet aankweeken, die hij zelf, terecht en met den meest welmeenenden ijver, maar toch op zijn standpunt te vergeefs poogt uit te drijven. Roepen wij ons nog eens de voorwaarden der ideaalvorming in het geheugen terug! Ze zijn drie in getal: een juiste blik op de werkelijkheid, aantrekkelijkheid van gemoed en levendige verbeeldingskracht. Dr. Pierson heeft er zich niet toe bepaald, deze voorwaarden te stellen en te omschrijven, hij heeft ons ook doen zien, wat er, waar ze aanwezig zijn, ontstaat. Inzonderheid levert

---

schaut. Ich habe den gütigen Leser am Anfange dieses Buches auf die noch lebenslose Erde geführt, der Schluss führt zum Anfange uns zurück. Wie die ausgestorbenen Thiergeschlechter entschwundener Erdperioden ist der Mensch selbst nur eine vergängliche Erscheinung auf Erden. Wenn auch in unendlich ferner Zukunft, aber unfehlbar, so lautet der Spruch der Wissenschaft, werden mit dem Verbrauche der Kohlensäure und des Wassers gleichzeitig die Organismen und der Mensch mit ihnen verschwinden; das Ringen der Naturkräfte und Elemente, der Kampf ums Dasein unter den belebten Wesen wird schliesslich aufhören. Wenn einst die Reaction des heissen Kernes gegen die Rinde durch gleichmässige Abkühlung ihr Ende erreicht und der Angriff des Wassers und der Atmosphäre durch chemische Verbindung oder Absorption in Fesseln gebannt ist, dann wird die ewige Ruhe des Todes und des Gleichgewichtes auf der Erde herrschen. Dann wird die Erde, ihrer Atmosphäre und Lebewelt beraubt, in mondgleicher Verödung um die Sonne kreisen, wie zuvor, das Menschengeschlecht aber, seine Cultur, sein Ringen und Streben, sind gewesen. Wozu?"

De neiging tot harmonistiek, die zich, als atavisme, nu en dan nog in den oud-moderne laat gelden, deed mij eerst onderstellen, dat de aarde, na een tijdlang „in mondgleicher Verödung" om de zon te hebben gedraaid, toch nog eindigen zou met „in dat vurig middelpunt van ons zonnestelsel te vallen, dat voortdurend bezig is met ons tot zich te trekken." Zoo zouden von Hellwald en Pierson ieder de helft van de waarheid hebben uitgesproken. Maar ik heb deze hypothese weer moeten opgeven. Want terwijl de „Verödung" nog „in unendlich ferner Zukunft" ligt, „schijnt men reeds het tijdstip te kunnen berekenen", waarop de aarde in de zon zal vallen. Verlangend zie ik nu uit naar „meer licht", terwijl ik blijf hopen op wat minder kilheid en wat minder hitte. Indien de twee profeten tot een vergelijk konden komen, dan zou de aarde misschien nog te redden zijn.

hij ons (130—152) eene schets van de werkelijkheid, zooals zij zich aan hem voordoet en door ieder moet worden opgevat, die de eerste voorwaarde, het onbenevelde oog, bij de waarneming medebrengt en gebruikt. Droeviger tafereel kan men zich niet wel voorstellen. Wat het omvat en hoe donker het gekleurd is, moge de lezer, die het boek niet bij de hand heeft, althans eenigermate opmaken uit de opschriften, het eenige dat ik hier kan mededeelen. Nadat wij tegen oppervlakkigheid, eenzijdigheid en andere schadelijke invloeden, die den blik verdonkeren, zijn gewaarschuwd, worden wij gewezen op: het pauperisme, ziekte en misdaad, andere beletselen, ons Gethsemané, innerlijke strijd, goed en kwaad aan elkander belendend, bedorven deugd, zelfophemeling. Daarna wordt ons de bron van zelfkennis ontsloten en de menschelijke natuur geteekend; „dwaling, hartstocht, infatuatie, reaktie, afgunst" — onder deze rubrieken wordt alles gerangschikt wat daarover te zeggen valt. Het verwondert ons dus niet, dat later, in eene philippica tegen de zucht naar behoud en reactie, dit kort begrip van de werkelijkheid wordt gegeven: „Men zou zich (aan die neiging) minder ergeren, indien de toestanden, waarin wij leven, minder gebrekkig waren. Wat zeer goed ware, zouden wij gaarne behouden. Maar hetgeen men zoo angstvallig behouden wil, is gewoonlijk akelig slecht; zoo slecht, dat men bijna geneigd is, in elke verandering de kans van verbetering te begroeten" (415) — Nu bedenke men verder, dat wij staan tegenover deze door en door ellendige werkelijkheid en de tallooze bewijzen van „de treurige inrichting der wereld" (360), toegerust met groote aantrekkelijkheid van gemoed, die wij zeer zorgvuldig pogen te behoeden tegen alle verflauwing of verstomping (153 verv.). Men herinnere zich voorts, dat wij, om ons te troosten en op te wekken, niets, letterlijk niets hebben dan — de idealen, die wij eerst scheppen en dan aanbidden, zoolang als het duurt (boven bl. 333), en „het voorgevoel van een toekomst", die juist niet door aantrekkelijkheid schijnt uit te munten. En dan vrage men zich ernstig af, wat van de ideaalvormers te wachten is? Tot in het diepst hunner ziel ontstemd, ontevreden en zonder hoop, zullen zij zich, morrend of hooghartig zwijgend, onttrekken aan de eischen eener werkelijkheid, waarvoor zij zich ongeschikt hebben gemaakt.

Al weder, naar het schijnt, eene prognose, die door de feiten wordt gelogenstraft. Wij vernemen immers van Dr. Pierson, dat

hij en zijne geestverwanten zich juist door de **bescheidenheid** der eischen, die zij aan het leven stellen, van anderen gunstig onderscheiden en daardoor bij uitnemendheid geschikt zijn om als kloeke arbeiders op te treden?

Zoo is het werkelijk. In Hoofdstuk II wordt ons reeds voorloopig medegedeeld, dat „wij de bescheidenheid liefhebben en willen aankweeken, die niets eischt, en althans niets meer dan het toebedeelde. Maar terwijl wij die bescheidenheid aankweeken ten aanzien van alles wat onmiddellijk en uitsluitend onzen eigen persoon raakt, en dan nog wel in zijne betrekking tot de uitwendige omstandigheden, herneemt ten aanzien van al het overige die eerzucht hare rechten, die ons niets goed genoeg en in lijden een adelbrief doet vinden" (170 v.). Later wordt onder de eigenschappen, die de persoonlijkheid moeten kenmerken, diezelfde bescheidenheid in de eerste plaats vermeld (349—356). Zij wordt daar beschreven als „de stemming, waarin iemand verkeert, wien het helder besef van al de gegevens van zijn toestand nooit verlaat, en de eigenschap, die hij toont te bezitten, in wiens gezamenlijke levensuitingen de invloed van dit besef doorstraalt" (349). Zij wordt aangeprezen als bij uitnemendheid „doeltreffend" (ald.). „Is" — zoo heet het — „is het levensdoel genot, zoo laat ons luisteren naar al de overdrevene beloften van den godsdienst; is dat doel handelen, zoo laat ons die eigenschap aankweeken, die elk van zelf aankweekt, wien het op eenig eng omschreven gebied om handelen te doen is" (352 v.).

Dit is alles zeer juist gezien. De onbescheidenen, in den beschreven zin, zijn inderdaad voor de practijk volslagen onbruikbaar. Zij zullen in de meeste gevallen te zeer ontstemd zijn om de handen uit te steken en, indien zij handelen, waarschijnlijk mistasten. Om nu niet eens te spreken van den overlast, dien anderen van hen te lijden hebben. Met het volste recht verkondigt dus Dr. Pierson den lof der bescheidenheid.

Intusschen blijkt hieruit niet meer, dan dat hij, het doel willende, ook de middelen heeft gewild. Om te kunnen handelen moesten zijne ideaalvormers bescheiden zijn. Maar wat beweegt hen om te handelen? Het is ons reeds gebleken (boven bl. 335 vv.), dat de behoefte en de lust daaraan niet wettiglijk voortvloeien uit hunne methode, maar hun willekeurig worden toegedicht. Ja, indien het vaststond, dat zij zich met ijver zouden toewijden aan dat „bewoonbaar maken van de aarde", waaraan Dr. Pierson

zoo veel hecht! Maar zoolang dit slechts als een gelukkig toeval kan worden aangemerkt, hangt ook de onmisbare bescheidenheid in de lucht.

Er is meer. Hoe dieper wij indringen in de ideaalvorming en hare voorwaarden, des te minder kunnen wij ons voorstellen, dat zij de bescheidenheid kweeken zou. Veeleer juist het tegendeel. Ook hier geldt, wat ik daareven reeds omtrent het subjectivistische karakter der geheele „Levensbeschouwing" opmerkte (bl. 346,. Wij zouden het „Ik" haar bedorven kind kunnen noemen. Voor dat „Ik", het vrijmachtige „Ik", den wereldformeerder enz. enz. wordt een hooge troon opgericht. „Is er" — zoo klinkt ons de lierzang te zijner eere tegen — „is er grootscher schouwspel dan een mensch, gewrocht der natuur en straks opgelost in de zee harer atomen, te zien opstaan om alles te beoordeelen, te rangschikken, te prijzen of te vonnissen? „Ik vind dit schoon, dat leelijk; ik vind dit goed, dat slecht; dit heilig, dat onheilig". Wie is het die zoo spreekt? Wie is dat Ik? Wie heeft hem tot een rechter aangesteld over de levenden en de dooden, over verleden, heden en toekomst? Niets kan er gebeuren in dit wijd heelal, voor zoover het tot zijne kennis komt, of de mensch zet er zijn keur op. Op de stem van de kinderen van het stof is de macht van al wat schoon en goed is gevestigd. De mensch is „een weinig minder gemaakt dan een God". Hij is keurmeester aller dingen. Dit is groot en geheimzinnig, en hierin zien wij iets zoo kenmerkends voor onze persoonlijkheid, dat wij haar aanwezig mogen achten naar de mate, waarin zij op deze wijze zich zelve bevestigt en daardoor betoont aanwezig te zijn" (107). — Ga uw gang maar! zoo zouden wij den schrijver willen toeroepen. Waarom nog steeds „een weinig minder dan God?" Wanneer gij het werk der opvoeding van het „Ik" voortzet, laat dan de bevoegdheid om ook te prijzen maar rusten: daaronder mocht de zelfstandigheid eens lijden! Predik veeleer, „welk eene eer het is voor den mensch pessimist te kunnen zijn; welk een ontwikkeld beeld van het volkomene hij heeft moeten ontwerpen om alles zoo onvolkomen te achten" (171). Doe hem voorts gevoelen, „hoeveel koninklijks er ligt in dat woord, tegenover eenig deel der werkelijkheid gesproken: „neen, het behoort zoo niet", en dat daarin „de adel onzer natuur" zich openbaart (171). Herinner u, eindelijk, dat „leeringen wekken, maar voorbeelden trekken",

en neem zelf plaats op den rechterstoel om, uit de hoogte en zonder barmhartigheid, allen en alles te vonnissen! Maar verwacht dan ook niet, dat uw troetelkind door bescheidenheid zal uitblinken. Wind hebt gij gezaaid, eenen wervelwind zult gij maaien. Uwe bedoeling blijkt uitmuntend te zijn, maar uwe methode was averechtsch. Tien tegen één, dat het opgeblazen en opgeschroefde „Ik" zich tegen zijnen opvoeder keert en hem even ellendig vindt als de inrichting der wereld en de rest der menschheid.

Er kleeft aan de „ideaalvorming", die Dr. Pierson ons aanprijst, een *vitium originis*. Er is natuurlijk niets tegen, veeleer alles voor, dat ik in mij zelven en anderen zelfstandigheid van oordeel over de werkelijke wereld en bovendien aantrekkelijkheid van gemoed aankweeke. Maar dit is ééne zijde van de zaak. Wanneer ik de harmonie tot eindresultaat begeer, dan mag ik niet uitsluitend op het subject en zijne rechten den nadruk leggen, dan moet van den aanvang af evenzeer het object erkend en eerbied daarvoor bevorderd worden. Wat in het effect zal aan het licht treden, moet ook reeds in de oorzaak aanwezig zijn. Critiek is uitmuntend, maar onderwerping ook. Ieder kenne zijne rechten, ja, maar óók zijne plichten. Hij beseffe zijne grootheid, maar niet minder zijne nietigheid. Doch van de twee termen, die bijeen behooren, ontbreekt bij Dr. Pierson altijd de tweede. Is het wonder, dat de uitkomst onbevredigend blijft en alleen door de ongeoorloofde inschuiving van heterogene elementen eenigszins dragelijk kan worden gemaakt?

Laat niemand meenen, dat ik Dr. Pierson eenzijdiger voorstel dan hij in waarheid is. Er komt in zijn eerste Hoofdstuk eene merkwaardige redeneering voor, die, juist omdat zij buiten de „ideaalvorming" omgaat, zeer geschikt is om ons zijn subjectivisme te doen peilen. Hij vergelijkt daar (71 verv.) de wetenschap der natuur en die des geestes. Indien ook hier even groote zekerheid kon worden verkregen als daar, het zou dan toch altijd eene zekerheid zijn van dezelfde soort. Dit wordt aldus opgehelderd. De natuurkundigen onderscheiden empirische wetten — die zij door waarneming hebben leeren kennen, doch waarvan zij geen reden kunnen geven — van de natuurwetten, die zij èn constateeren èn begrijpen. Eene empirische wet — b. v. de door Kepler ontdekte elliptische beweging der hemellichamen — kan natuurwet worden, gelijk *in casu* geschiedde, toen die beweging door Newton werd verklaard uit de aantrekking der zon en de tangentiaalkracht.

Maar waarop berusten nu de natuurwetten zelve? Wèl op de natuur der dingen (of, wil men: op de dingen, zooals zij zijn), in het gekozen voorbeeld dus: op de eigenschap der lichamen, die wij aantrekking noemen, en op de wetten hunner beweging. Tot dusver kunnen wij met Dr. Pierson medegaan. Maar allerzonderlingst schijnt ons nu zijne bewering, dat dientengevolge onze geheele natuurkennis onzeker wordt, of juister: volstrekte zekerheid mist. Waarom? Wel „de elliptische beweging, om bij hetzelfde voorbeeld te blijven, is noodzakelijk, gegeven de aantrekkingskracht der zon en de snelheid der hemellichamen; maar of die macht en die snelheid geene andere grootheden hadden kunnen zijn, daarvan weet ik niets; en dat zij geene andere zijn weet ik slechts empirisch. De noodzakelijkheid van het afgeleide te erkennen: daartoe kan ik geraken; maar de noodzakelijkheid van datgene, waaruit de afleiding geschiedt, blijft aan mijn kennis, zelfs aan mijn onderzoek onttrokken" (74). In overeenstemming hiermede lezen wij op de volgende bladzijde van „iets toevalligs, dat den grondslag moet vormen van iets noodzakelijks." Nu kan vooreerst niet worden toegegeven, dat het onderscheid tusschen empirische wetten en natuurwetten door deze redeneering weer illusoir gemaakt en eigenlijk opgeheven wordt; dit zullen alle natuuronderzoekers ten sterkste ontkennen [1]). Doch dit daargelaten, want het behoort niet tot ons tegenwoordig onderwerp, hoe eigenaardig komt hier, ten andere, Dr. Pierson's subjectivisme uit! „Toevallig" noemt hij datgene, waarvan hij de noodzakelijkheid niet kennen, zelfs niet onderzoeken kan. Omdat hij niet weet, of de natuur der dingen niet ook anders had kunnen

[1]) De bedoelde onderscheiding wordt, namelijk, gemaakt, juist met het oog op de erkende eigenschappen of de natuur der dingen. Zoolang een verschijnsel of zekere opeenvolging van verschijnselen nog niet is afgeleid uit die „ultimate facts", gelijk Stuart Mill ze noemt (*Logic*, 8th. ed., Vol. II: 89, sqq.), heeten ze empirische d. i. bloot op waarneming berustende, en zijn ze in zoover toevallig, als niets ons verbiedt aan te nemen, dat volgende waarnemingen afwijkingen van hetgeen eerst was opgemerkt zullen aan het licht brengen. Doch die mogelijkheid houdt op te bestaan, zoodra wij er in zijn geslaagd, het verschijnsel (of de groep van verschijnselen) aan de erkende eigenschappen of de natuur der dingen vast te hechten. Dat deze op hare beurt toevallig zijn, kan hij-alleen beweren, die het gebied der werkelijkheid verlaat. Het is, met andere woorden, eene speculatieve stelling, die de natuuronderzoeker niet kan onderschrijven.

zijn dan zij nu is, daarom mist de kennis, op die natuur der dingen berustende, de volstrekte zekerheid. Hij kan zich voorstellen, dat b. v. de zon niet aantrekt of aantrekt met dubbele kracht, en daarom „glimlacht" hij over deze nieuwe „bevestiging van den welbekenden regel, die nu eens schijnt te willen, dat de menschelijke dingen uit tegenstrijdigheden bestaan: hier, uit die van iets toevalligs, dat den grondslag moet vormen van iets noodzakelijks" (75). Is er dan niets in de wijde wereld, dat wij eenvoudig aanvaarden en waarvoor wij ons buigen moeten? Moet zelfs het zijn zich onderwerpen aan het „Ik" en toevallig heeten, totdat het „Ik" gezegd heeft: nu vind ik het noodzakelijk!?

Op gevaar af van nog eens te worden beticht van afgoderij met „iets onfeilbaars", moet ik het uitspreken: eene eenzijdigheid als deze maakt mij angstig. Ik kan niet dan met schrik denken aan eene maatschappij van zulke ideaalvormers. Pessimisten willen zij niet heeten; zij vinden in de wereld nog te veel goeds om haar absoluut slecht te noemen. Erkennen zij dan dat goede met dankbaarheid? hebben zij een oog, ja óók voor het vele gebrekkige in de zedelijke wereld, maar toch niet minder voor de onschatbare diensten, die zij hun aanbrengt, reeds „terwijl zij nog zwak zijn?" Er is niets van te ontdekken. Het is eigenlijk het scepticisme, dat hen het pessimisme doet verwerpen; wij hebben geen recht om te verwachten, dat de wereld begrijpelijk en goed zal zijn, en doen dus dwaas wanneer wij haar slecht noemen; bovendien zijn onze idealen goed en worden ze zelfs allengs reiner; groot is het „Ik" en wonderbaar zijn scheppend vermogen! En wat de zedelijke wereld aangaat — wat blijkt er van de erkenning harer ordeningen en van waardeering harer weldaden? De transformatie, die het ascetisme en de Mariadienst der Catholieke kerk in de „Levensbeschouwing" ondergaan (250—279), kan ons eenig denkbeeld geven van hetgeen ons op dat terrein te wachten staat: de natuur door de sentimentaliteit verdrongen en het menschdom gesplitst in twee ongelijke helften, waarvan de ééne, de aristocratie, zich bezighoudt met uitsterven, terwijl voor de andere, den grooten hoop, de rol overblijft van *pépinière* eener nieuwe *élite* — misschien, want middelerwijl kan het ideaal wel veranderd zijn. Wanneer een man als Dr. Pierson zoo phantaseert, wat hebben wij dan te wachten van hen, die zonder zijne kennis en goeden smaak en zedelijken ernst in zijne voetstappen treden zullen? De Hemel beware Neder-

land, — toch reeds een rampzalig land, waar „het klimaat zoo onvriendelijk kan zijn" en welks „taal zou hard en idiotisch klinkt" (234) — voor de uitbreiding van deze school!

Ik heb Dr. Pierson's „Levensbeschouwing" eene bijdrage tot de apologie van den godsdienst genoemd. Met welk recht dit is geschied, kan thans de lezer beoordeelen. Het ligt niet in mijn plan, die apologie zelf ter hand te nemen; ik heb alleen nog te resumeeren.

Over den ijver, waarmede Dr. Pierson den godsdienst bestrijdt en het geloof vervolgt, verwonderen wij ons nu niet meer. Er bestaat hier inderdaad innige antipathie. Den eerbied, die, zoo hij al niet den grondslag der religie uitmaakt, toch in geen enkelen godsdienst ontbreekt, schijnt hij wel te hebben achtergelaten op den drempel van die periode zijner ontwikkeling, waarvan de „Levensbeschouwing" de uitdrukking is. Hij heeft voor het oogenblik wèl machten tegenover, maar geene Macht boven zich. Waartoe dat leidt, hebben wij thans gezien. Het evenwicht is verbroken. Het „Ik", dat zich in de volle bewustheid zijner souvereiniteit boven alles gesteld heeft, zinkt ineen onder den last zijner eigene grootheid. Het erkent geene grenzen, en verliest zich in onvruchtbare droomerijen. Het weigert zich te onderwerpen, en mist allen steun.

Naast de vatbaarheid om aangename en onaangename indrukken te ontvangen en het vermogen om naar die indrukken de verschijnselen te rangschikken en te waardeeren, bezit de mensch het besef zijner geringheid en afhankelijkheid, de behoefte om zich te buigen voor wat groot en verheven is, de „Ahnung" van het volmaakte, den drang om te aanbidden. Wee hem, die dat gevoel van lief en leed in zich zelven of in anderen verstompt: in doffe onverschilligheid en onredelijke berusting zal die miskenning van 's menschen natuur zich wreken. Maar ook: wee hem, die de andere, even natuurlijke en wezenlijke behoeften miskent, het oog afwendt van al wat hare wettigheid staaft, en naar bevrediging daarvan niet ernstig zoekt. Indien ook — wat ik niet toegeef, maar voor het oogenblik wil daarlaten — indien ook de physische verschijnselen hem niet opleverden wat hij zocht, in de zedelijke wereld zal hij toch zeker niet te vergeefs rondzien. Het organisme, waarin hij mede opgenomen en waaraan hij meer verplicht is dan hij ooit vergelden kan, gehoorzaamt aan wetten,

die hem met bewondering vervullen en terugwijzen op diezelfde Macht, waarvan in zijn binnenste het plichtbesef getuigt, dat zij het goede wil en hem daartoe opleidt. Door zich aan haar te onderwerpen, gewint en kweekt hij het vertrouwen op haren steun. In de afhankelijkheid van die Macht gevoelt hij zich sterk en moedig. Zou het geloof in hare leiding hem dwingen om te berusten in hetgeen hij, op zijn standpunt van zedelijke ontwikkeling, moet afkeuren, of hem weerhouden van pogingen tot verbetering? Alsof hij zijn eigen arbeid, waartoe de stem Gods in zijn binnenste hem roept kon aanmerken als een ingrijpen in Gods werk; alsof niet met de werkelijkheid, die hervorming eischt, ook zijn lust en kracht om te hervormen door God geordend waren! Daar is iets anders, waarvan zijn geloof hem terughoudt, of liever: waarvoor het hem vrijwaart. Het is de liefdelooze en hooghartig-pessimistische opvatting van de zedelijke wereld, die, terwijl zij hem in het veroordeelen de maat doet overschrijden, hem tegelijk den lust beneemt om de handen aan het werk te slaan. In het godsdienstig vertrouwen is, volledig ontwikkeld of in kiem, de hoogere eenheid gegeven van de berusting en het voorwaarts streven: het gebrekkige en onvolmaakte erkend als de onvermijdelijke doorgang tot het betere en daarom bestreden zonder bitterheid; het betere gezocht met nimmer verflauwenden ijver; de teleurstelling gedragen met mannelijken moed. Het geloof is de verzoening van den mensch met zich zelven en met de wereld.

Idealisme of ideaalvorming? Zoo mag ten slotte de vraag worden gesteld. Want het is naar waarheid gezegd: „Idealist is niet hij, die zich idealen schept, maar die aan de waarheid der idealen gelooft" [1]). Idealisme dus, dat het geloof in zich heeft opgenomen, of ideaalvorming, die het geloof wil en toch niet kan vervangen?

De keuze kan niet twijfelachtig zijn.

---

[1]) I. J. L. C. de Bussy, *Ethisch idealisme*, bl. 167. Even waar is het onmiddellijk volgende: „De godsdienstige voorstellingen zijn geen idealen, maar de waarborgen van de realiteit onzer idealen."

Leiden, April 1876. A. KUENEN.

DE LEEFTIJD VAN JOËL.

Het gevoelen van K. A. Credner [1]), dat Joël in den tijd van koning Joas thuis hoort en zijn boek dus het oudste is der ons overgeleverde profetische geschriften, werd spoedig vrij algemeen omhelsd, en op de afwijkende meeningen van enkelen, als Vatke [2]), geen acht geslagen. Ook onder ons werd die tijdsbepaling, vooral door Kuenen [3]), inheemsch. Die vrede is in 1866 verbroken, toen tegelijkertijd de verhandelingen verschenen van Hilgenfeld [4]) en van mij [5]). Terwijl gene Joël in den Perzischen tijd plaatste, zag ik in hem een tijdgenoot van Sedekia, met welk gevoelen Kuenen, in 1869, verklaarde in te stemmen [6]). Het liet zich verwachten, dat zij, die Joël voor een tijdgenoot van den hoogepriester Jojada hielden, niet dadelijk het veld zouden ruimen, en inderdaad is dit gevoelen nog steeds het heerschende. Steiner herhaalt het, in 1871 [7]) met de bewijzen van Credner; R. Anger, legt er zich (in 1873) rustig bij neer [8]). A. Wünsche [9]) desgelijks; terwijl H. Grätz [10]) Joël kort na Amos plaatst, dus in hoofdzaak het oude gevoelen huldigt. In ons land nam J. J. P.

---

[1]) *Der Prophet Joël übers. u. erklärt.* 1831.

[2]) *Die Religion des A. T.* I, 462.

[3]) *Hist. krit. Inl.* II, bl. 328 vgg.

[4]) *Zeitschr. f. Wiss. Theol.* IX, S 412—427.

[5]) *Godgel. Bijdr.* 1866, bl. 760—773.

[6]) *De Godsd. van Israël* I, bl. 93, vgl. *De Profeten en de profetie onder Israël.* I bl. 124, 201 vg., 204.

[7]) Schenkel, *Bibellexicon.* III S. 316.

[8]) *Vorlesungen über die Geschichte der Messianischen Idee.*

[9]) *Der Prophet Joël.* 1872.

[10]) *Der einheitliche Charakter der Prophetie Joëls u. s. w.* Breslau 1873; *Geschichte der Juden* II (1875) S. 436 (allgemein wird zugegeben das Hosea, Amos en Joël zeitgenössisch aufgetreten sind).

Valeton het, in zijn dissertatie[1]) voor zijn rekening, en l.l. jaar heeft hij getracht in een uitvoerige verhandeling mijn opvatting te weerleggen[2]). Intusschen had reeds, in 1870, L. Seinecke[3]) het zijne gedaan om het Crednersche gevoelen te bestrijden en Joël tot een navolger van Deutero-Jezaja verklaard, en in het afgeloopen jaar verscheen dat kostelijke boek van B. Duhm,[4]) waarop Kuenen onlangs de aandacht der lezers van dit Tijdschrift vestigde[5]). Onder al de onderwerpen, door dezen frisschen schrijver behandeld, behoort, zooals vanzelf spreekt, omdat hij alle profeten plaatsen moet, de leeftijd van Joël. Welnu, hij handelt er slechts in een paar bladzijden over[6]), maar wijst daarin op tal van argumenten voor den oorsprong van Joël's geschrift in het Perzisch tijdvak, zoodat zijn gevoelen met dat van Hilgenfeld overeenkomt. Eene herhaalde lezing van den profeet-zelven heeft mij overtuigd van de waarheid dezer meening. Het zij mij vergund, het geschrift in het licht hiervan te doen beschouwen!

Vooraf een enkel woord over het betoog van Dr. Valeton, waarop ik reeds wees! Zijn hoofdargument voor den hoogen ouderdom van Joël is het (vermeende) feit, dat Amos zijn geschrift gebruikt heeft. Nu is dit soort van bewijzen meestal zeer zwak. Immers, als twee schrijvers uitdrukkingen bezigen, die zoo op elkaar gelijken, dat ze niet bij beiden oorspronkelijk kunnen zijn, dan is het meestal onmogelijk uit te maken, of A ze van B overnam, dan wel omgekeerd. Soms moet men zelfs onderstellen, dat beiden ze van een derde ontleenden. Maar slaan wij de bijna gelijkluidende plaatsen van Joël en Amos gade!

In Joël 4: 16 staat: „En Jahweh brult van den Sion en verheft zijn stem uit Jeruzalem, en hemel en aarde sidderen." In Amos 1: 2: „Jahweh brult van den Sion en verheft zijn stem uit Jeruzalem, en treurig zijn geworden de verblijven der herders, verdord is de top van den Karmel." De letterlijke overeenkomst der eerste woorden noopt ons, te onderstellen, dat een van beide

---

[1]) *Jesaja volgens zijne algemeen als echt erkende geschriften.* Gron. 1871.

[2]) *Studiën*, Theol. Tijdschr. onder redactie van P. D. Ch. de la Saussaye en J. J. P. Valeton, I bl. 122 vgg.

[3]) *Der Evangelist des A. T.* S 44 f.

[4]) *Die Theologie der Propheten.* Bonn 1875.

[5]) Vgl. Th. T. IX, bl. 307 vgg.

[6]) S. 275 f.

profeten ze van den ander overnam. Valeton verklaart niet te begrijpen, wat Prof. Kuenen bedoelde met de opmerking [1]: „zou niet de vermelding van hemel en aarde bij Joël, terwijl Amos spreekt van de woningen der herders en van den top van den Karmel, voor den lateren leeftijd van den eerstgenoemde getuigen?" Laat mij trachten hem licht te geven! Als iemand aan een ander een denkbeeld of voorstelling ontleent, dan loopt hij groot gevaar, dat denkbeeld te verwateren, die voorstelling minder zuiver en duidelijk weer te geven, zoodat wij, als wij een van twee schrijvers voor afhankelijk van den ander moeten verklaren, ongetwijfeld hem den oorspronkelijken moeten noemen, wiens voorstelling scherper bepaald is dan die des anderen. Wat nu beschrijft Amos? Hij wil Jahweh's strafgericht aankondigen; Jahweh zal vonnis spreken over allerlei volken; zeer natuurlijk laat hij hem hiertoe met donderende stem optreden; zijn dreigend geluid weergalmt uit zijn woning, Jeruzalem. En welke uitwerking heeft dat vreeselijk brullen van Israël's heiligen, verschrikkelijken god? Dat de natuur siddert, dat oasen en bergweiden verdorren. Dit is schilderachtig; ik zou haast zeggen — indien het niet wat sterk was voor zulk een uitdrukking der geestdrift, der poëzie: dit is letterlijk gemeend. In allen gevalle het treuren der aarde bij het vernemen van Jahweh's dreiging past uitstekend bij de voorstelling van het wonen diens gods op den Sion. Bij Joël daarentegen is de voorstelling vrij wat minder schilderachtig: op Jahweh's gebrul beven hemel en aarde. Dit is een overdrijving der eenvoudiger voorstelling van Amos. Vraagt men, of de profeten der negende eeuw de voorstelling, dat hemel en aarde op Jahweh's stem trillen, niet kunnen gehad hebben. Wel zeker! Maar dit is de vraag niet. Wij doen nu onderzoek naar de betrekkelijke oorspronkelijkheid van die twee schilderingen, en wie zal het wraken, als ik beweer, dat een profeet, die in zijn origineel het beven van hemel en aarde vond, dit zeker niet zal veranderd hebben in het verdorren der weiden, wat eene vereenvoudiging zou geweest zijn, maar dat de omgekeerde weg de natuurlijke is, daar de mensch die in geestdrift verkeert, dichter, redenaar, profeet, steeds neiging heeft te overdrijven, verheven woorden te bezigen, gevaar loopt *verba sesquipedalia* te gebruiken, ook waar ze volstrekt niet te pas komen, en daardoor licht het

[1] *De godsd. v. Isr.* I, 93.

gemis aan scherpte van begrip, diepte van denkbeeld en helderheid van voorstelling bedekt; wat, als het ver gaat, bombast spreken heet. Aan dit gevaar is Joël niet geheel ontkomen. Men vergelijke het verband, waarin de woorden bij hem gevonden worden! Zij hebben hun plaats in de beschrijving van het groote gericht in het dal »Jahweh-vonnist". De heidenen zijn uitgenoodigd, er hunne scharen te doen samenkomen en zich kloek te houden, want daar zit Jahweh om over alle omliggende volken de vierschaar te spannen. „Slaat nu den sikkel uit," roept de profeet, »want de oogst is vol, de perskuip loopt over. Welk een menigte in het dal des gerichts! want daar is Jahweh's dag nabij. Zon en maan zijn verduisterd en de starren hebben hun glans ingetrokken;" waarop de woorden volgen: „en Jahweh brult van den Sion en roept uit Jeruzalem, zoodat hemel en aarde sidderen." Wat verwachten wij hierna? Wat anders dan het vonnis, dat hij vellen zal, en de verdelging der heidenen? Dit volgt er dan ook zeer natuurlijk bij Amos op; maar hier niets van dit alles; integendeel, wij hooren: „maar Jahweh is een steun voor zijn volk en een sterkte voor Israël's zonen, en gij zult weten, dat ik uw god ben, die op mijn heiligen berg woon" enz., altemaal beloften! Maar waartoe dient dan het dreigend optreden van Jahweh? Het vonnis der heidenen schijnt daarvóor reeds voltrokken te zijn. Althans — daar er aan vooráfgaat: Jahweh's dag is *nabij* — is het geveld en verdere beschrijving blijft achterwege. In dit geheele stuk ontbreekt klaarheid van voorstelling. Dit is zeer natuurlijk na de Ballingschap, toen het naïef geloof van het voorgeslacht verdwenen was, oude en nieuwe overtuigingen over Jahweh zich op grillige wijze in het hart der denkende geloovigen vereenigd hadden, toen het profetisme, bij monde van Deut.-Jezaja, zijn goed recht had zoeken te *bewijzen* — een veeg teeken!

De opmerking, dat Amos veel schilderachtiger en daarom oorspronkelijker is dan Joël, geldt ook bij de vergelijking der andere plaats, waar deze blijkbaar van genen afhankelijk is. In Joël 4 : 18 toch lezen wij: „Op dien dag zullen de bergen druppelen van wijn [1]), de bergen overvloeien van melk en alle beken van Juda stroomen van water enz." terwijl in Amos 9 : 13 staat: „Zie de

[1]) עסיס is niet „zoete most" maar wel degelijk gegiste, dronkenmakende wijn; zie o. a. Joel 1 : 5; drinkebroêrs toch plegen niet naar zoete most, maar naar bedwelmend vocht te verlangen.

dagen komen, spreekt Jahweh, dat de ploeger aan den maaier raakt en de druiventreder aan den zaadzaaier; dan zullen de bergen van wijn druppelen en alle heuvelen smelten." Deze vertaling is voor een deel zeer onzeker; de LXX vertolkte de woorden, die in het Hebreeuwsch het moeilijkst te verklaren zijn, חדך אנבים במשך זרע: „en de druif wordt zwart in (tijdens?) het zaaien" en in plaats תתמוגגנה „zij zullen versmelten" schreef hij: „zij zullen beplant worden." Doch wat ook het oorspronkelijke gaf, in allen gevalle teekende Amos den aanstaanden overvloed in meer bijzonderheden dan Joël en is dus oorspronkelijker.

Wel is waar voegt ook Joël aan de woorden, die hij met Amos gemeen heeft, nog iets toe; maar voor zoover dit voor verklaring vatbaar is, pleit het sterk tegen zijn oorspronkelijkheid. Hij schrijft namelijk: „dan zullen alle stroomen van Juda vol water zijn, en een beek zal uit Jahweh's huis vloeien en het Sittimdal besproeien." Daar nu het Sittimdal, volgens Num. 25 : 1 en Jozua 3 : 1 (Micha 6 : 4) ten Oosten van den Jordaan lag, kan een beek, die uit den tempel, ten Westen dier rivier, vloeit, nooit daar komen. De voorstelling van een beek, die uit den tempel stroomt, zal wel aan Ez. 47 ontleend zijn. Heeft Joël wellicht bij dat Sittim- of Acasiadal evenmin aan een bepaalde plaats gedacht als bij het „dal van Jozafat?"

Bij het gewagen van Ezech. 47 nam ik onwillekeurig reeds voor bewezen aan, dat Joël een naëxilisch profeet is geweest, en ik moet zelfs nog bewijzen, dat hij jonger is dan Amos. Immers, hoewel wij niet alle waarde mogen ontzeggen aan de gevolgtrekkingen ten aanzien van de afhankelijkheid eens schrijvers van een ander, uit de vergelijking van gelijkluidende plaatsen gemaakt, zij zijn bezwaarlijk afdoende, vooral daar de mogelijkheid van omwerking of latere inlassching overblijft. Gelukkig althans, als wij op steviger bodem staan!

Dit is hier het geval.

De belangrijkste vragen, door wier beantwoording wij moeten komen tot de bepaling van den tijd, waarin een profeet sprak of schreef zijn deze: Vermeldt hij duidelijk het een of ander feit? Zoo ja, dan kennen wij hierdoor den *terminus a quo:* hij moet daarna hebben geleefd. Verzwijgt hij een feit, waarop hij zeker zou gezinspeeld hebben, indien hij het gekend had, en dat hij gekend zou hebben, als het plaats gehad had voordat hij schreef, dan kennen wij den *terminus ad quem*: hij moet daarvóór hebben geschreven.

Tot nadere bepaling van eens schrijvers leeftijd tusschen die beide *termini*, of als voornaamste, vaak eenig, middel om dien bij geheele afwezigheid van duidelijke toespelingen op feiten vast te stellen, dient de beantwoording der vraag: welke is volgens zijn woorden de maatschappelijke, staatkundige, godsdienstige toestand van zijn omgeving, en wanneer is die toestand werkelijkheid geweest?

Welnu, Joël 4 : 1 vgg. geeft ons den *terminus a quo* mèt groote zekerheid. Daar toch staat: „Want zie, in die dagen, waarin ik Juda en Jeruzalem in vorigen staat herstel, [1]) zal ik alle heidenen verzamelen en hen voeren naar het dal „Jahweh vonnist", en ik zal hen daar vonnissen ter zake van mijn volk en mijn erfdeel Israël, daar zij het verstrooid hebben onder de heidenen, terwijl zij mijn land hebben verdeeld. Over mijn volk hebben zij het lot geworpen en zij hebben een knaap gegeven voor spijs [2]) en een meisje voor wijn, en zij hebben dien opgedronken." Daarna wordt den Tyriërs en Filistijnen verweten, dat zij Jahweh's kostbaarheden naar hunne tempels gebracht en de Jeruzalemmers aan de Grieken verkocht hebben. Hier kan van niets anders sprake zijn dan van de rampen, die Juda door Nebucadresar getroffen hebben. Dr. Valeton geeft, deze stelling bestrijdende, een wonderlijke redeneering ten beste. Hij meent, dat Joël wel doelen kan op het 2 Kron. 21 : 16 vgg. vermelde — den oorlog der Filistijnen en Arabieren tegen Joram. Wel is waar, in Joël staat niets van Arabieren en in Kronieken niets van Feniciërs; maar dit doet volgens hem niet ter zake. In Amos 1 : 6, 9 toch wordt den Filistijnen en Feniciërs verweten, dat zij *volstrekt alles* (Valeton-zelf schrijft dit cursief) uit Israël hebben weggevoerd. Nu weten wij hiervan niets, en het zal toch wel waar zijn, want Amos zegt het. Welnu, als wij dit op grond van Amos' woorden aannemen, dan is er ook geen bezwaar te onderstellen, dat de zoo onnauwkeurige schrijver van Kronieken zich vergist heeft. — Waarschijnlijk zal de heer Valeton-zelf, nu ik den vinger houd bij die redeneering, ze niet meer voor zijn rekening nemen. Wie toch heeft ooit op grond van Amos 1 een volledige wegvoering

---

[1]) Dat שׁוב שׁבות dit beteekent, is bewezen door Kuenen in *Theol. Tijds.* VII bl. 519 vgg.

[2]) Lees i. p. v. בזונה dat geen zin geeft: במזון; vgl. de Vulg.: „in prostibulo" = במזנה.

van Israël of Juda aangenomen? Niemand, voor zoover bekend. Wat die woorden גלות שלמה beteekenen, weet ik niet. Doch indien zij — gelijk Valeton zoo maar kortweg zegt — beduiden: „eene volkomen wegvoering," dan zullen wij ook bij Amos' geschrift aan een naëxilische inlassching of omwerking moeten denken, of voorgoed opgeven, bij deze studie ooit op vasten bodem te staan; want, hoe weinig wij ook weten van het tijdvak tusschen de verovering van Kanaän en Jerobeam II, een algeheele wegvoering van Israël of Juda heeft in dien tijd zeker niet plaats gehad, en Juda is het eerst onder de heidenen verstrooid, toen koning Jojachin in ballingschap ging; zelfs voor deze wegvoering is de uitdrukking van Joël: „Mijn land hebben zij verdeeld" wel wat sterk. Of dan niet vroeger Judeërs door Tyriërs en Filistijnen als slaven zijn verkocht, misschien wel aan de Grieken? Best mogelijk. Ja, zonder twijfel kwamen op de slavenmarkten in Gaza en de andere kuststeden altijd eenige Joden voor, zooals in Juda wel steeds slaven zullen geweest zijn van alle omliggende volken; iedere oorlog vermeerderde hun getal. Maar dit kon men niet noemen: „Juda verstrooien onder de heidenen" en nog minder: „het land verdeelen."

Jojachin's wegvoering is dus de allervroegste *terminus a quo*, dien wij stellen mogen; en waarschijnlijk brengen ons de besproken woorden reeds tot na Jeruzalem's verwoesting, dus — omdat het geschrift duidelijk het bestaan van den Jeruzalemschen tempel onderstelt — na het 6de jaar van Darius Hystaspis, waarin dit heiligdom herbouwd was.

Welnu, op den tijd hierna wijst ons allerlei in het boek.

Zooals men weet, sprak of schreef Joël naar aanleiding van een sprinkhanenplaag, die hij in de eerste twee hoofdstukken uitvoerig en herhaaldelijk teekende, terwijl hij het volk aanspoorde tot een algemeenen vasten- en bededag tot afwending van het lijden. Terecht nu wijst Dumm er op, dat Juda hier blijkbaar een klein land is. Immers, niet slechts wordt in het algemeen geklaagd over de verwoesting van akkers en boomgaarden, maar de profeet zegt ook, dat de spijs- en plengoffers voor den tempel ontbraken (1 : 13, 16, 2 : 14). Al is dit nu zeker wat sterk gekleurd — Joël is zeer dichterlijk — òf het is zulk een schromelijke overdrijving, dat de profeet hierdoor zijn doel ten éenen male moet gemist hebben, òf wij worden verplaatst in een tijd, waarin de Joden, die Jahweh's huis op den Sion van

het noodige voorzagen, geen andere bezitting hadden dan het landje, ten N. door de Koetiem of Samaritanen, ten W. door de Filistijnen en andere bewoners der zeekust, ten Z. door de Edomieten, die alles tot boven Hebron in beslag hadden genomen, en ten O. door de Doode Zee en de Jordaan, ingesloten. Dat de profeet alleen op Juda het oog heeft en niet denkt aan Noord-Israël, blijkt ten overvloede uit de beschrijving van den ondergang der sprinkhanen in 2 : 20: Jahweh verwijdert hen naar een woestijn, terwijl hun voorhoede (gericht is) naar de Oostelijke, d. i. de Doode Zee, en de achterhoede naar de Westelijke, d. i. de Middellandsche Zee; tusschen die beide zeeën ligt dus het tooneel hunner verwoestingen.

Dat der Joden land geringen omvang had, blijkt ook hieruit, dat het een betrekkelijk gemakkelijke zaak was, het volk tot een bedestond saam te roepen. Dit nu was voor geheel Juda — het grondgebied van koning Joas — niet zoo licht gedaan.

Overweeg nu hierbij — ook dit stipt Dumm aan — dat de personen, die als overheden in Joël's godspraak vermeld worden, „de oudsten" zijn. Men leze den aanhef, 1 : 2: „Hoort dit, o oudsten! luistert, alle inwoners des lands!" Met die „oudsten" worden niet de grijsaards bedoeld — welken zin zou dit geven? waartoe zij afzonderlijk vermeld? — maar de overheden. Vgl. vs. 14, waar de „oudsten" worden aangespoord, het volk ten bedestond saam te roepen [1]). Welnu, zoo kon een profeet vóór de Ballingschap niet spreken, ook niet tijdens de minderjarigheid van een koning, of bij tijdelijke vacature van den troon. Immers, dan regeerde er toch iemand, hetzij de koningin-moeder, hetzij een ander; de aristocratische regeeringsvorm toch, waaronder de Joden na de Ballingschap geleefd hebben, was daarvóor hun onbekend. Wat na den terugkeer de natuurlijke loop der omstandigheden onder hen heeft in het leven geroepen — en ook toen slechts voor korten tijd — kon daarvóor niet als tijdelijke vorm ontstaan, en het is onmogelijk, dat een Judeesch profeet in de 9de eeuw of in welke eeuw ook tusschen David en Sedekia den koning en zijn huis vergat, als er sprake was van een volkszaak.

---

[1]) In 2 : 16 zijn זְקֵנִים de ouden van dagen in tegenoverstelling van de kinderen.

Brengt ons derhalve de beschouwing van den maatschappelijken toestand, dien de profeet onderstelt, naar het Perzisch tijdvak, niet minder nadrukkelijk worden wij vermaand aan dien tijd te denken, door de waarneming van den godsdienstigen toestand waarin Juda blijkbaar verkeerde. Vóor alles vestigen wij de aandacht op dit feit: Joël en zijn hoorders kennen slechts éen tempel van Jahweh, dien te Jeruzalem. Dit nu wijst ons ontegenzeggelijk op den tijd na de Ballingschap. In de 9de eeuw waren er talloos vele, niet slechts in N. Israël, maar ook in Juda; en er moest nog bijna anderhalve eeuw verloopen voordat Hizkia het waagde, eenige der heiligdommen van Jahweh in en buiten Jeruzalem aan te tasten, en welk een reactie is hierop niet gevolgd!

Maar er is meer. Vóor de Ballingschap, ook na Jozia's hervorming, zou geen profeet zoo hebben kunnen spreken als Joël. Immers de geheele strijd der partijen over de eenigheid van Jahweh, het gebruik van beelden, de eenheid van de plaats der aanbidding enz.. wordt door hem met geen woord vermeld; die strijd ligt voor hem in het verleden. Een woord als 2 : 27: „ik ben Jahweh, en er is geen ander, nl. geen ander God" kan onmogelijk in de 9de eeuw zoo kortweg uitgesproken zijn. Ja, het geheele stilzwijgen over alle strijdpunten is vóor de Ballingschap ondenkbaar. Immers, al heeft de ruwe hervorming van Jozia aan de heerschappij der heidensche partij onder Israël voorgoed een eind gemaakt, hoe sterk zij nog was en hoe fier zij bij gelegenheid het hoofd kon verheffen, leert ons vooral Jer. 44. Na de Ballingschap was dit anders. Wel is het overdreven, te beweren, dat toen al het heidensche, ook alle beeldendienst, uitgeroeid of verdwenen was uit Juda. Er bestonden nog vele overblijfselen van, maar in stilte. Openlijk beleed ieder Judeër: Jahweh is de eenige God, die niet afgebeeld kan worden en wien alleen te Jeruzalem door de daar dienstdoende priesters mag geofferd worden. Welnu, dit is de toestand, dien Joël steeds onderstelt.

Aan deze hoofdargumenten sluiten zich enkele andere aan. Duister is 3 : 5: „en het zal geschieden, dat elkeen die Jahweh aanroept ontkomen zal, want op den berg Sion en in Jeruzalem zal een overschot zijn, zooals Jahweh gezegd heeft: en onder de ontkomenen, die Jahweh roept." Zoolang wij niet weten, waaraan die laatste woorden ontleend zijn, kunnen wij niet anders dan gissen, wat ze beteekenen; maar zij hebben al

den schijn van een citaat. Welnu, de oudere profeten haalden eens anders woorden niet aan; bij de jongere komt dit meer voor. Zoo wijzen ook de vermelding der Grieken (in 4 : 7) en de ruimte van gezichteinder, die de uitdrukking „alle volken" (in 4 : 2) verraadt, waarschijnlijk op een betrekkelijk laten tijd. Maar dit alles is slechts bijkomstig en kan ook des noods in een ouder tijdvak geplaatst worden.

Wanneer dan buiten dit om als *terminus a quo* het jaar 515, d. i. het zesde jaar van Darius, vaststaat, dan rijst de vraag: kunnen wij ook den *terminus ad quem* eenigermate bepalen? Met zekerheid zou ik hieromtrent niets durven beslissen. Maar het komt mij hoogstwaarschijnlijk voor, dat Joël vóor Ezra's hervorming (458) valt. Dat uit zijn geschrift geen streng wettelijke geest spreekt, bewijst nog wel niet alles; immers, toen door Ezra's invloed Juda's „vromen" bepaald hadden, dat volgens de Wet gehandeld moest worden, deed zich de uitwerking hiervan niet aanstonds overal en bij iedereen sterk gevoelen, en menig profeet vooral stond nog min of meer buiten die strooming. Maar toch, Maleachi is een zoo geheel ander man, en wij zouden verwachten, dat Joël, die (2 : 12, 13) zijn volk vermaant met oprecht berouw tot Jahweh terug te keeren, althans in een enkelen trek zou openbaren, dat hij van eene sterke opwekking van godsdienstig leven getuige is geweest; hij zou waarschijnlijk met een enkel woord van de Wet gewag gemaakt hebben. Dit zouden wij vooral van een man verwachten die blijkbaar priester, althans zeer aan tempel en eeredienst gehecht was, en die dus aan de geestelijke beweging moet deel genomen hebben, hetzij vóor, hetzij tegen Ezra.

In Joël's geschrift hebben wij een merkwaardige proeve van het wegstervend profetisme, en vele zijn de kenteekenen der naderende ontbinding.

Men lette vooreerst op de talrijke ontleeningen aan oudere profeten. Ik heb dit niet willen bijbrengen als *bewijs* voor den jongen datum van het geschrift, omdat — gelijk ik bij den aanvang uiteenzette — het zoo moeilijk is uit te maken, welke plaats van twee gelijkluidende de oorspronkelijke is. Doch nu

eenmaal Joël's leeftijd vaststaat, nu is het ook bewezen, dat niet anderen van hem ontleenden maar hij van anderen.

Seinecke [1]) heeft er reeds op gewezen, dat Joël zooveel van Deut.-Jezaja overnam. Immers, 2: 27: „gij zult ervaren, dat ik in Israël's midden ben, en ik ben Jahweh uw god, en er is geen ander, en mijn volk zal tot in eeuwigheid niet beschaamd worden," doet niet alleen denken aan Jez. 49: 23 „en gij zult ervaren, dat ik Jahweh ben en dat zij die op mij hopen, niet beschaamd zullen worden", maar op menige andere plaats van Cyrus' tijdgenoot, bij wien de eenigheid van Jahweh met zooveel nadruk herhaaldelijk geleerd wordt. Die uitdrukking toch: „ik ben Jahweh uw god en er is geen ander" moet wel uit Jez. 45; 5, 6, 14, 18, 21, 22; 46: 9 overgenomen zijn. Dat de beroemde plaats Joël 3: 1: „ik zal mijn geest uitstorten over alle vleesch, en uwe zonen en dochteren zullen profeteeren" — zooals Seinecke zegt — aan Jez. 44: 4 zou ontleend zijn, durf ik niet stellen, omdat ik aan de ongereptheid der lezing bij Jezaja sterk twijfel [2]); maar de voorspelling 4: 17; „Jeruzalem zal heilig zijn, en vreemden zullen er voortaan niet inkomen" behelst niet onwaarschijnlijk een herinnering aan Jez. 52: 1: „Sta op, Jeruzalem, gij heilige stad! want voortaan zal geen onbesnedene of onreine in u binnenkomen," en indien dit het geval is, dan doet Joël hier hetzelfde als bij het overnemen van Amos 1: 2, hij maakt de kleuren scherper; bij Jezaja wordt althans duidelijk als oorzaak der uitsluiting de onreinheid uit godsdienstig oogpunt aangegeven; bij Joël wordt niets dan de nationaal-enghartige belofte (zegge: belofte!) uitgesproken: geen vreemde, d. i. geen niet-Israëliet, zal het toekomstig Jeruzalem binnenkomen.

Wij zijn met het nu en vroeger opgenoemde niet aan het eind der woorden, die Joël van elders ontleende. Pittig is de woordspeling in 1: 15: „wee over den dag, want nabij is de dag van Jahweh en hij komt als een verwoesting van den Almachtige (כשד משדי)" [3]) maar zij staat letterlijk in Jez. 13: 6 behalve, den aanhef, die daar luidt: „Weeklaagt, want enz.", wat vrij wat duidelijker is dan Joël's „wee over den dag." In 2: 2 staat een beschrijving van den goddelijken gerichtsdag als „een dag van

---

[1]) T. a. pl.

[2]) Moet niet i. pl. v. רוחי gelezen worden: רויה „overvloed"?

[3]) „Ein Grausen vom grossen Gotte" Rückert, bij Wünsche t. p.

duisternis en donkerheid, van wolken en zwartheid," die letterlijk in Zef. 1: 15 is weer te vinden. Een goeden dunk van de diepte van Joël's gevoel voor zijn god krijgen wij door 2: 13: „Jahweh is ontfermend en barmhartig, lankmoedig en groot van genade", maar Ex. 34: 6 doet hem dalen in onze schatting door ons het origineel te toonen. Voor 2: 17: „waarom zou men onder de heidenen zeggen: Waar is hun god?" [1]) diende Ps. 42: 11 als model, en de belofte der uitstorting des geestes over Israël — meer toch bedoelde ook Joël (3: 1) blijkens het vervolg met zijn „alle vleesch" niet — is uit Ez. 39: 29 overgeschreven. Verwijst Joël-zelf (3: 5) naar een oudere godspraak, de hoofdzaak van hetgeen hij daar zegt: »op den berg Sion zal ontkoming zijn" vinden wij letterlijk in Obadja 17 terug.

Zien wij in dit gemis aan oorspronkelijkheid, zeker niet ten onrechte, een bewijs van geestesarmoede, deze openbaart zich ook in de onduidelijkheid zijner voorstelling, in het onklare van zijn begrippen. Dichterlijk is zijn beschrijving van de verwoestingen, door de sprinkhanen aangericht, en van het voortrukken hunner zwermen; maar ook hierbij vragen wij wel eens: heeft de profeet dat alles zelf gezien, of zouden op hem de dichtregels van Horatius [2]) toepasselijk zijn:

Descriptas servare vices operumque colores
Cur ego si nequeo ignoroque poeta salutor?
Cur nescire, pudens prave, quam discere malo?

Men heeft vaak opgemerkt, dat zijn beschrijving ietwat sterk gekleurd is, en dit den dichter gaarne vergeven. Maar er zijn eenige trekken in zijn teekening, die minder verschoonlijk zijn. Hij toch ontleent sommige aan andere volksrampen; in 1: 18—20 balkt het vee wegens droogte en omdat een vuur de bosschen en de oasen verteerd heeft, wat niets te maken heeft met een sprinkhanenplaag. Willen wij stellen, dat dit een interpolatie is of een *pannus assutus*, waarbij schilderingen van verwoesting des lands als Jer. 4: 25 vgg., 7: 20, 9: 10 onwillekeurig overgenomen werden? Maar 2: 3 stuiten wij weer op iets vreemds: „Vóor het sprinkhanenleger brandt een vuur en daarachter lekt een vlam". Wat toch beteekent dat? Wat er op volgt: „Daar-

---

[1]) Vgl. Ps. 79: 10; 115: 2.
[2]) De Arte poet., 86—88.

vóor is het land een paradijs, daarachter een woestijn, en niets ontkomt hen", is duidelijk, maar die vlammen! Wij komen dan, na een levendige beschrijving van het onweerstaanbaar voortdringen der massa, aan deze woorden, in vs. 10: „Daarvóor beeft de aarde, trilt de hemel, de zon en de maan worden zwart, en de starren trekken hun glans in, en Jahweh dondert aan de spits van zijn leger, want het is talrijk enz." Welken zin hebben die woorden? Een sprinkhanenzwerm wordt toch niet door donder of bijzondere hitte aangekondigd? Dit alles kan niet gesproken of geschreven zijn tijdens een sprinkhanenplaag; indien de profeet werkelijk zulk een ramp heeft bijgewoond — en dit blijft zeer waarschijnlijk — dan heeft hij ze toch niet beschreven dan lang nadat de ellende geleden was, en ontleende hij de trekken zijner schildering niet geheel aan de werkelijkheid, maar voor een goed deel aan zijne zeer levendige en met woorden van oudere profeten gevoede verbeelding. Die natuurverschijnselen en de aan de spits van de sprinkhanenzwermen -donderende Jahweh danken hun oorsprong aan Jez. 13: 10, Ez. 32: 7 en andere beschrijvingen van Jahweh's toorn. Zijn teekening van de sprinkhanenplaag vloeit geheel samen met zinnebeeldige voorstellingen van „Jahweh's dag."

Door deze opmerking wordt, meen ik, de moeilijkheid opgeheven in de verklaring van 2: 18, 19. Men weet, dat de profeet daar plotseling in den verhalenden stijl overgaat. Nadat hij heeft beschreven, hoe de priesters in het tempelvoorhof Jahweh smeeken om ontferming, „opdat hij zijn volk niet make tot een spreekwoord onder de heidenen" [1]) gaat hij aldus voort: „En Jahweh ijverde voor zijn land en spaarde zijn volk; en Jahweh antwoordde en sprak tot zijn volk: ziet, ik zend u koorn en wijn enz." Nu heeft men veel gestreden over de vraag, hoe dien overgang te verklaren. Sommigen stellen, dat wij in Joël's geschrift twee redevoeringen hebben, met korter of langer tusschenruimte, bijv. de eerste tijdens de plaag, de tweede daarna, gehouden. Anderen, met name Grätz, houden aan de eenheid vast. Dezen hebben m. i. de zaak aan het rechte eind. Maar alleen dan is de eenheid van het werk begrijpelijk, als wij goed in het oog houden, dat het geen redevoering maar een geschrift is en daarenboven werk der verbeelding. Al is het een feit, dat Joël een

[1]) Vs. 17 zal men wel moeten lezen: למשל בגוים.

sprinkhanenplaag beleefd heeft: toen hij ging schrijven om zijn volk met de nadering van „Jahweh's dag" te troosten en hij, in tegenstelling met de heilrijke toekomst, voorafgaande ellende wilde teekenen, vierde hij aan zijn fantaisie den teugel. Wij hebben hier — een kunstig gemaakte profetie.

Dat de echt profetische geest aan dezen schrijver, hoe goed hij het waarschijnlijk meende, en hoe ernstig hij misschien gestemd was, te éenen male ontbrak, blijkt zonneklaar uit het volslagen gemis aan duidelijkheid in de voorstelling van „den dag van Jahweh". Dezen aan te kondigen is zijn voornaamste, schier zijn eenig doel. Maar wat verstaat hij dan toch onder dien ag van Jahweh? Inderdaad, hij is niet bang, schelle verven voor zijn schildering er van te mengen. Driemaal worden in dit kleine geschrift zon, maan en starren verduisterd. Eerst (2: 10) geschiedt dit bij de nadering van het sprinkhanenleger, dat Jahweh's dag aankondigde. Daarna (3: 4) wordt die algemeene verdonkering voorspeld tegen den tijd, dat alle Israëlieten profeten zullen zijn, wat aan de herstelling van Juda zal voorafgaan. Eindelijk (4: 15) gebeurt hetzelfde nog eens bij gelegenheid van het eindoordeel. De profeet heeft dus die geweldige omkeering reeds eenmaal beleefd en verwacht, dat zij nog tweemaal plaats hebben zal? Of meende hij het niet zooals hij het schreef? De oude profeten meenden het wel degelijk, als zij geweldige natuurverschijnselen aankondigden; maar zij waren ook zoo kwistig niet met zulke schilderingen.

Nog eens, wat is dan toch die dag van Jahweh? Bij de ouden was het de dag van het strafgericht, hetwelk Jahweh voltrekken zou, volgens de vredeaankondigende profeten: aan Israël's vijanden, volgens de boetgezanten: aan het schuldig Israël- of Juda-zelf. Wat is hij nu volgens Joël? Hij spreekt er gedurig van, maar wij komen toch niet achter zijn bedoeling? In 1: 15, 16 roept hij: „de dag van Jahweh is nabij, hij komt als een verwoesting; is niet de spijs voor onze oogen afgesneden?" De verwoesting, door de sprinkhanen aangericht, is dus het bewijs voor het naderen van den oordeelsdag, en het aldus aangekondigde gericht schijnt bepaald over Jahweh's volk voltrokken te zullen worden, want dat Juda kaalgevreten wordt, kan bezwaarlijk de voorbode zijn van een vonnis, aan de heidenen voltrokken. Denzelfden indruk krijgen wij uit 2: 1 vg.: „Blaast op de bazuin, want Jahweh's dag is nabij, een dag van duisternis, de sprink-

hanen zijn gekomen;" vs. 11 alweer: „Jahweh dondert aan de spits van zijn leger, want groot en verschrikkelijk is de dag van Jahweh". Doch nu heeft de bededag plaats; het volk bidt om ontferming, en Jahweh's oordeel wordt niet voltrokken, integendeel hij zegent zijn volk. En daarna — de profeet zal wel bedoelen: in de toekomst — zal Jahweh den geest der profetie uitstorten, zoodat in Israël een algemeene opwekking zal zijn, waarna de herhaalde verduistering der hemellichten de voorbode is van den dag van Jahweh. Dus van het gericht over Israël, het gericht, dat pas door 's volks bekeering was afgewend? Men zou het denken. Maar neen. Alle aanbidders van Jahweh zijn gevrijwaard, *want* Juda wordt in vorigen staat hersteld, en alleen de heidenen moeten gevonnisd worden. Welk een wisseling van beteekenis dan, aan dezelfde uitdrukking gegeven! Is het niet duidelijk, dat die term „dag van Jahweh", bij de oudere profeten in verschillende beteekenis te vinden, voortleefde als dubbelzinnige term, nu eens gebezigd voor iets verschrikkelijks, dan weer voor iets, waarnaar ieder vrome verlangen moest? Het is er mee gegaan als met „de komst van Jezus" en „het laatste oordeel" in de Christelijke Kerk; de oorspronkelijke beteekenis is vergeten, de uitdrukkingen zijn blijven leven als klanken, waaraan zich allerlei, liefst verschrikkelijke en meest zeer bijgeloovige, denkbeelden vastknoopten. In dat spelen met het woord „dag van Jahweh" zien wij een veeg teeken voor het profetisme.

Het kan ons dan ook niet verwonderen, dan het zedelijk gehalte van dit geschrift luttel is. Wel vermaant de profeet de beangsten (2 : 13), niet hun kleederen maar hun hart te verscheuren en zich tot Jahweh te bekeeren, maar hij ontneemt zelf veel aan de kracht dier opwekking door aan het „keert tot mij met uw geheele hart terug" toe te voegen, „en met vasten en met geween en met rouwmisbaar"; hij kan zich blijkbaar geen bekeering denken zonder de hartstochtelijke schuldbelijdenissen en smeekingen van een bededag. Ook aan zijn voorstellingen van de toekomst ontbreekt het zedelijk ideaal geheel. Men late zich niet verleiden, om in de belofte van de algemeene geestesuitstorting (in 3 : 1) dat te zoeken, wat wij daaronder zouden verstaan! Als wij zeggen: alle menschen zullen den geest Gods erlangen, dan denken wij aan al wat rein, liefelijk en welluidend is; maar Joël denkt alleen aan den geest van profetieën, droomen en gezichten, dat is, niet een opwekking waarvan de vrucht een rein leven is,

maar alleen een aankondiging van Jahweh's dag. En wat brengt de toekomst verder? Juda's zegepraal over de heidenen; Juda's zonen zullen wraak kunnen nemen op hunne vervolgers; dezen worden vertreden, en terwijl Edom en Egypte tot een woestijn zullen zijn, zal Jahweh's land rijkelijk door beken besproeid worden Juda en Jeruzalem zullen tot in eeuwigheid bestaan, „en ik zal hun bloed wreken [1]) en niet onschuldig verklaren, terwijl Jahweh op den Sion woont".

Alleen Maleachi's geschrift is van alle profetische jonger dan dat van Joël, die onder de laatste zieners behoorde. Stonden er in zijn tijd nog slechts weinige op, weldra was het geheele profetisme verstikt door de wettelijkheid, waren de zieners door de schriftgeleerden vervangen. Geen wonder! De richting der schriftgeleerden was jong en krachtig, die der profeten oud en afgeleefd. Zij had hare glansrijke dagen gehad, groote mannen onder hare woordvoerders geteld, veel, uitstekend veel nut gedaan, maar zij was nu onnut geworden en is dus, evenals iedere richting die uitgediend heeft, opgeruimd — om eenmaal in beteren vorm te herleven.

---

[1]) L. p. v. het eerste נקיתי te lezen: נקמתי.

Leiden. H. OORT.

BOEKBEOORDEELING.

Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung, gewürdigt von Dr. J. F. VON SCHULTE, *Geheimem Justizrath und Professor der Rechte.* Bonn, 1876. Druck und Verlag von P. Neusser.

Onder den nog verschen indruk van de lezing dezer brochure zet ik mij, om aan de lezers van dit Tijdschrift eenig verslag te geven van den, in mijn oog, hoogstbelangrijken inhoud. Het onderwerp is, vroeger en later, dikwijls behandeld, doch zelden met zóó groote bezadigdheid en zóó volledige kennis van zaken, als hier. Het is in onze dagen van actueel belang. Een Katholiek is het, die hier het voor en tegen van het coelibaat der Roomsche priesters tegen elkander afweegt; geen geestelijke, die in de zaak zelf betrokken is, maar een leek, en wel een Hoogleeraar in de Rechten, even bedreven in het Kanoniek als in het hedendaagsch Burgerlijk recht. Uit ervaring spreekt hij, sedert jaren volkomen te huis in kerkelijke kringen, en hij schroomt niet daarbij terug te komen op zijn gevoelen, vóór 20 jaren in zijn *System des allgem. Kath. Kirchenrechts* (Giessen, 1856) ten gunste van het coelibaat geuit. De oogen zijn hem opengegaan voor de waarheid; zijne betrekking tot de oud-Katholieken geeft hem de pen in handen. Desniettemin, hij weet zich te beheerschen; de kalmte van zijn onderzoek laat niets te wenschen over; geene invectieven tegen de geestelijkheid veroorlooft hij zich; geene schandalen brengt hij aan het licht; zijne zaak bepleit hij sine ira et studio, en zijn geschrift, dat uiterst beknopt en toch zeer volledig is, schijnt mij toe uitnemend geschikt te zijn, om bij alle onpartijdige beoordeelaars in Duitschland en elders ingang en toestemming te vinden. Ik vestig er daarom hier de aandacht op, met den wensch,

dat de lezing er van allerwege al dat nut moge stichten, hetwelk daarvan met grond verwacht kan worden.

Reeds op zich zelf beschouwd, is dit geschrift merkwaardig. Met groote nauwkeurigheid wordt hier aangewezen, waarin eigenlijk het kerkelijk gebod aangaande het ongehuwde leven, den priesters opgelegd, bestaat, en vanwaar het oorspronkelijk is. Het bestaat hierin, dat geen gehuwde tot de wijding van subdiaken of hooger wordt toegelaten, zonder dat zijn huwelijk factisch ontbonden wordt, en dat geen alzoo gewijde een huwelijk sluiten kan, zonder dat hij, van dat oogenblik af, het genot verliest van de inkomsten, aan zijne kerkelijke betrekking verbonden. Zulk een huwelijk is, uit een kerkelijk oogpunt, ongeoorloofd, zonder wettigheid of kracht. De verplichting tot een ongehuwd leven rust dus niet op eene gelofte, den kandidaten vóór hunne wijding afgevergd, zooals men gewoonlijk meent, maar enkel op gezegde kerkelijke bepaling. Zij worden stilzwijgend ondersteld zich te onderwerpen aan de verplichting, door die bepaling of wet hun opgelegd. De oorsprong dier wet ligt niet in het N. T., waarin alleen het tweede huwelijk der priesters wordt afgekeurd: in de tweede eeuw was het regel, dat bisschoppen en priesters gehuwd waren. Eerst in de vierde eeuw doet zich in het Westen de ascese gelden op de synode te Elvira 305 en te Arles 314; maar in het Oosten wil men er nog niet van weten, en als op het eerste algemeene of oecumenische Concilie, te Nicea in 325 gehouden, de voorslag gedaan wordt, om den bij hunne wijding gehuwden geestelijken, van bisschop af tot subdiaken toe, den echtelijken omgang te ontzeggen, dan wordt op eene rede van den vromen, ongehuwden bisschop Paphnutius besloten, in dien voorslag niet te treden. Geene oecumenische synode heeft daaromtrent ooit iets bepaald, en tot op het einde der zevende eeuw bestaat er te dezen opzichte geene kerkelijke wetgeving. Eerst in 692 kwam het kerkrecht in het Oosten door de bepalingen der Trullaansche synode met het burgerlijk recht, door Justinianus vastgesteld, in overeenstemming. De geestelijke, die vóór zijne wijding tot subdiaken gehuwd was, kon tot priester opklimmen; maar die ongehuwd was gewijd geworden, werd, als hij trouwde, afgezet, terwijl tot bisschop geene anderen mochten gewijd worden dan ongehuwden en kinderloozen. Verschillend blijft langen tijd de practijk in de Grieksche, Afrikaansche, Spaansche, Gallische en Iersche kerken; maar allengs doet de oppermacht

van den Paus te Rome zich allerwege gelden. Eindelijk, vooral na den strijd met Hendrik III, wordt de uitroeiing der simonie en de vaststelling van het coelibaat, tot verbetering van den clerus, het doel van het streven der Pausen, zonder dat zelfs Gregorius VII, hoeveel hij er ook aan toebracht, het huwelijk der priesters geheel kon afgeschaft krijgen. Aan het Lateraan-concilie van 1123 komt de dubbelzinnige eere toe van het huwelijk, door subdiakenen en alle hoogere geestelijken na hunne wijding gesloten, voor nietig verklaard te hebben, en het tweede Lateraan-concilie van 1139 bekrachtigde niet slechts deze bepaling, maar voegde er ook eene tweede aan toe, dat zulk een huwelijk het verlies van alle praebenden medebrengt, en dat geen gehuwde gewijd kan worden, tenzij vóóraf zijn huwelijk ontbonden zij. Dat deze bepalingen tot op den tijd der Hervorming niet overal getrouw zijn nageleefd, kan geacht worden historisch vast te staan. Nadat echter het Concilie van Trente ze bekrachtigd had zijn alle pogingen, om ze afgeschaft te krijgen, vruchteloos geweest.

Uit het aangevoerde blijkt, dat de bestaande wetgeving der Roomsche kerk aangaande het coelibaat der geestelijken met hare eigenlijke kerkleer als zoodanig niets te maken heeft. Deze opmerking geeft aan de oud-Katholieken de vrijheid, om, zonder op te houden de Katholieke leer te belijden, die wetgeving op wettige wijze teniet te doen. Ook de burgerlijke wet in Duitschland levert daartegen geen bezwaar op en laat „die innerkirchliche Seite der Sache" onaangeroerd. Zelfs zou in Pruisen en in Baden, vermoedelijk ook in Hessen, waar bisschop Reinkens mede erkend is, geen wettige grond bestaan, om den priester na zijn huwelijk van het genot zijner praebende te ontzetten. De wijze nu, waarop die afschaffing onder de oud-Katholieken tot stand moet komen, is deze, dat de synode van dit jaar of later daartoe met meerderheid van stemmen besluite.

Vrij uitvoerig en zeer overtuigend worden hier nu verder de verschillende gronden overwogen en te licht bevonden, waarop ten voordeele van het verplicht coelibaat gepleit wordt. Zij zijn ook, wèlbeschouwd, de ware gronden niet, waarop de Roomsche hierarchie dat coelibaat handhaaft. Deze zijn juist gelegen in hare hierarchische bedoelingen, waaraan het dienstbaar moet zijn. Maar juist hieruit wordt het duidelijk, hoe wenschelijk de afschaffing is. En daarvan wordt men te dieper overtuigd, als hier

vooral gewezen wordt op de jammerlijke gevolgen eener instelling, die de menschelijke natuur verkracht, de geestelijkheid innerlijk verderft en haar tot een toestand vernedert, die diep medelijden verdient. Met groote kieschheid en bescheidenheid wordt ons hier, op grond van ervaring, een blik vergund in de werkelijkheid en deze zonder overdrijving voorgesteld. Het blijkt, dat de Roomsche priesters, op zeldzame uitzonderingen na, uit de lagere volksklasse afkomstig zijn, doorgaans alle hoogere ontwikkeling missen en in hun ambt geen aanleiding vinden tot verheffing des geestes en voortzetting hunner studiën. „Sehen wir ab von der Masse der Hypochonder, die keine Klasse der Gesellschaft in gleicher Stärke bietet, was zeigt sich uns? Wenige edle Gesichter, auf denen man die geistige Arbeit liest, die ein höheres Streben ausdrücken. Eine Masse zeichnet sich aus durch Corpulenz, schwammige Gesichter, jenes Rosa, das von der Masse des consumirten Weins oder Bieres ein redendes Zeugniss gibt, auch wohl durch förmlich gekupferte Dicknasen und Pausbacken nebst Doppelkinnen hervorragt, jenes widerliche Fett der Haut, massive, plumpe Züge, kurz durch einen Habitus, der dem denkenden Mensche nur einen Eindrück hinterlässt, dass sein Träger nichts Höheres kennt, als essen, trinken, auf den faulen Haut liegen. Andere zeigen Züge, wie sie der Maler dem Ketzerrichter und Inquisitor beilegt, Verbissenheit, Unzufriedenheit mit sich, Ingrimm gegen die Welt. Man sieht ihnen sofort an, dass der Mann Alles zerdrücken möchte. Ein anderer Theil liefert uns Jammergestalten, denen man das innere Leiden ansieht, die Unzufriedenheit mit sich selbst. Der scheue Blick, der das offene Auge nicht ertragen kann, das Unstäte fällt auf" (S. 72). Met deze, helaas! niet onwaarachtige voorstelling wordt nu hun coelibataire leven in betrekking geplaatst en aangetoond, dat het niet anders kan, of zoodanig ongeveer moet de gesteldheid der mannen zijn, aan wie het veredelend huwelijk wordt ontzegd, en die, daardoor als buiten de maatschappij geplaatst, voor hun heilig ambt allengs minder geschikt worden, maar des te bruikbaarder, om te dienen tot handlangers der kerkelijke hierarchie. Men moet dit alles bij den menschkundigen schrijver nalezen, om een diepen indruk te ontvangen van de ellende, vooral de zedelijke ellende, waarin duizenden bij duizenden verkeeren, en van den lagen staat, waartoe de clerus in Duitschland gezonken is. De getuigenis, daarvan afgelegd door een zóó bekwaam man als

von Schulte, die den staat van zaken van nabij kent, mag wel zwaar bij ons wegen. Hoogen lof verdient zoowel zijne vrijmoedigheid als de onmiskenbare billijkheid, waarmede hij oordeelt. Kennelijk is het hem niet te doen, om op losse geruchten af te gaan, of om noodeloos te kwetsen en te grieven, maar enkel om de waarheid aan het licht te brengen. Wij moeten zijn geschrift in aller handen wenschen, opdat het kwaad openbaar worde en, zoo mogelijk, genezen worde.

Van zulk een man zou men nu verwachten, dat hij, als oud-Katholiek, de afschaffing van het coelibaat met alle kracht had voorgestaan, toen zij op de synoden van 1874 en 1875 werd ter sprake gebracht. Dit is echter het geval niet geweest. Hij zelf deelt ons hier de verklaring mede, op laatstgenoemde synode te dezer zake door hem gedaan, S. 79—85. Overeenkomstig dien voorslag werd de behandeling dier zaak voorloopig uitgesteld, en de gronden, waarop alzoo besloten is, kenmerken zich door eene wijze bedachtzaamheid, die gezegde kerkelijke vergadering tot eere verstrekt. De belofte, daarbij door hem afgelegd, dat hij het belangrijk vraagstuk in nadere overweging nemen en schriftelijk behandelen zou, heeft hij door deze uitgave tijdig vervuld. Hij is er diep van overtuigd, dat er aan geene waarachtige hervorming der diepgezonkene kerk te denken valt, zoolang het huwelijksverbod niet is afgeschaft; doch, in plaats van daarop doldriftig aan te dringen, geeft hij tevens de wijze op, waarop dit alleen veilig geschieden kan, en de voorwaarden, die vóóraf vervuld moeten zijn. Vooral de volksopinie moet daarvoor gewonnen en, voorzoover zij nog van gehuwde priesters afkeerig is, omgezet worden. Daartoe moet ook zijne brochure dienen. Laat ons hopen, dat zij daaraan, onder Gods zegen, ruimschoots bevorderlijk zij, en dat de goede pogingen der oud-Katholieken, om verbetering aan te brengen, gelukken mogen! Van de edele gezindheid van v. Schulte, een hunner meest gevierde voorstanders, heb ik door dit geschrift een indruk ontvangen, die niet lichtelijk zal worden uitgewischt, al neem ik daarom de halfheid niet voor mijne rekening, waaraan eene richting als deze ontegenzeglijk lijdt.

Leiden, 5 Febr. 1876. J. J. Prins.

LITERARISCH OVERZICHT.

Servetiana. Onder dezen algemeenen titel wensch ik iets mede te deelen aangaande een reeks van stukken, betrekking hebbende op Michaël Servet. Wij zijn die verschuldigd aan Lic. Theol. H. Tollin, Pfarrer in Schultzendorf bij Lindow (Kr. Ruppin Pruisen). Deze schrijver heeft zich, zooals hij verzekert, zeventien jaar bezig gehouden met onvermoeide studie van Servets persoon, werken en geschiedenis. Nu sinds twee jaren is hij begonnen de resultaten van zijn onderzoek bekend te maken. Maar hij heeft dat gedaan in een aantal kleinere opstellen, die, op ééne uitzondering na, verspreid zijn in allerlei verschillende tijdschriften. Prof. F. Nippold van Bern, heeft in de Literaturzeitung 1876, Art. 16, een lijst gegeven van die stukken van Tollin, die of rechtstreeks of zijdelings over Servet handelen. Ik geloof aan onze lezers een dienst te bewijzen met het overnemen van die lijst, want, zonder die aanwijzing, zouden zij niet licht op het spoor komen van al de plaatsen, waar deze Servetiana verborgen liggen.

1. H. Tollin, M. Luther und M. Servet. Eine Quellen-Studie. Berlin, H. R. Mecklenburg 1875. 61 S. 8°. M. 1.

2. Derselbe, Servet's Kindheit und Jugend. [Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegeben von Karl Friedrich August Kahnis. Band 45. Jahrgang 1875]. S. 545—616. 8°.

3. Derselbe, die Beichtväter Kaiser Karls V. [Magazin für die Literatur des Auslandes, Jahrgang 43. Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung (Harrwitz & Gossmann 1874]. S. 201—204, 230—233, 259--262. 4°.

4. Derselbe, Toulouser Studentenleben im Anfange des 16. Jahrhunderts. [Historisches Taschenbuch, begründet von Friedrich

von Raumer, herausgegeben von W. H. Riehl. Fünfte Folge, Jahrgang 4. Leipzig, F. A. Brockhaus 1874]. S. 77—98. 8°.

5. Derselbe, Servet und die Bibel. [Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von Adolf Hilgenfeld. Jahrgang 18. Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland) 1875]. S. 75—116. 8°.

6. Derselbe, Michael Servet als Geograph. [Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, herausgegeben von W. Kohner. Band 10. Berlin, Dietrich Reimer 1875]. S. 182—222. 8°.

7. Derselbe, des Arztes Michael Servet Lehrer in Lyon, Dr. Symphorien Champier. [Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin, herausgegeben von Rudolf Virchow. Band 61. Berlin, Georg Reimer 1874]. S. 377—382. 8°.

8. Derselbe, wie Michael Servet ein Mediciner wurde. Mit Nachtrag von A. Göschen. [Deutsche Klinik, herausgegeben von Alexander Göschen. Jahrgang 1875. Stuttgart, Ferdinand Enke 1875]. S. 57—59, 65—68. 4°.

9. Derselbe, des Paulus Burgensis Schriftbeweis gegen die Juden. [Beweis des Glaubens. Monatsschrift...., herausgegeben von O. Andreae und C. Brachmann. Band 10, Jahrgang 1874. Gütersloh, C. Bertelsmann 1874]. S. 241—246. 8°.

10. Derselbe, Buchdrucker-Strike in Lyon in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts. [Magazin für die Literatur des Auslandes, Jahrgang 44. Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung (Harrwitz & Gossmann) 1875]. S. 99—101. 4°.

11. [Derselbe], Strassburger kirchliche Zustände zu Anfang der Reformazionszeit. Eine Episode aus dem Leben Servet's. [Ebendaselbst]. S. 333—336. 4°.

12. Derselbe, die Toleranz im Zeitalter der Reformation. [Historisches Taschenbuch, begründet von Friedrich von Raumer, herausgegeben von W. H. Riehl. Fünfte Folge, Jahrgang 5. Leipzig, F. A Brockhaus 1875] S. 107—137. 8°.

13. Derselbe, Butzers Confutatio der Libri VII de trinitatis erroribus. [Theologische Studien und Kritiken, herausgegeben von E. Riehm und J. Köstlin. Jahrgang 1875. Gotha, Friedrich Andreas Perthes 1875]. S. 711—736. 8°.

Aan deze stukken kunnen, volgens schriftelijke mededeeling, die ik van Pfarrer Tollin ontving, nog worden toegevoegd:

14. H. Tollin, Servet's Pantheismus [Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von Adolf Hilgenfeld. Jahrgang 19. Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland) 1876]. S. 242, sqq.

15. Derselbe. Melanchton und Servet. Berlin H. R. Mecklenburg, 1876.

Het laatste is nog niet verschenen en het andere was mij bij het schrijven dezer aankondiging nog niet in handen gekomen.

Van de genoemde stukken heb ik alleen gelezen N°. 1, 5, 6, die zeker voor Tollin's karakteristiek van Servet het meest beteekenen, maar die toch te klein deel van het geheel uitmaken, dan dat ik alleen op grond daarvan een oordeel over de waarde van het werk zou durven uitspreken. Maar toch zou ik liefst mij voor als nog van een beoordeeling onthouden. Wanneer de schrijver zijne stelling volledig zal hebben ontwikkeld en bepleit, dan eerst zal het tijd zijn te onderzoeken in hoe verre het hem gelukt is aan Servet een geheel nieuwe plaats in de geschiedenis aan te wijzen. Maar nu reeds bestaat er alle aanleiding om de aandacht te vestigen op deze hoogst belangrijke studie. Want is Tollin's beschouwing juist, dan is Servet een man geweest van zoo groote beteekenis, dat al wat men tot nog toe geweten heeft van zijne verdiensten, van verre niet haalt bij hetgeen hij in werkelijkheid is geweest.

Hoe Tollin over Servet denkt, moge blijken uit de volgende woorden uit de Inleiding van zijn »Dr. M. Luther und Dr. M. Servet.''

»Servet ist der Mann einer neuen Glaubenswelt. Er darf nicht die Sphinx-Gestalt bleiben, die sein Jahrhundert in Wüstensand und Asche vergraben hat. Bald ein Faust, bald ein Titan; bald ein Apostel, bald ein Opferlamm; ein geheimnissvolles Wesen, voller Sterbelust, hat er sein Jahrhundert durchirrt, das Haupt im Himmel und stets hinüberblickend in eine andere Welt; kometenartig leuchtend wie das Jahr, in dem sein erstes Werk erschien, und neues Licht, neues Gold, neue Wahrheit hinter sich zurücklassend auf allen Bahnen, die sein Fuss berührt. Und das niemals mit Stolz und Prahlerei und eigensinniger Herrschsucht, sondern gewissermassen absichtslos, seiner Natur und seinem Geschicke folgend: in theologischen Werken beiläufig die weitgreifendsten medicinischen Entdeckungen vortragend; in medicinischen beiläufig die wichtigsten theologischen Probleme lösend.; im Bibelstudium alles gründend auf Grammatik und Geschichte; in Textausgaben heidnischer Geographen, des heiligen Landes Fruchtbarkeit und der spanischen Kirche Hierarchie erörternd; bei Gelegenheit des Vergleiches antiker und moderner Städtenamen, der

vergleichenden Grammatik die Wege bereitend; in grammatischen Abhandlungen den Spaniern das reine Evangelium lehrend. Die Wahrheit zerfällt für Michael Servet nicht in einzelne kleine Partien, die in Schachteln, Fächern und Rubriken sorgfältig untergebracht, oder gar mit unübersteiglichen Fakultäts-Mauern auseinander gehalten werden müssen: auch giebt es für ihn nicht hier eine evangelische, dort eine katholische, da eine lutherische, da eine reformirte Wahrheit. Sondern er kennt und nennt nur eine und dieselbe Wahrheit, die im »Himmelsbuch" der Bibel wurzelt, und die dieselbe ist in Religion und Naturwissenschaft, Jurisprudenz und Philosophie, in allen Christlichen Confessionen und Denominationen. Und diese Eine Wahrheit liebt er, wo er sie nur antrift; und er kämpft für sie und forscht und leidet, und wundert sich, wenn er nichts zu leiden hat, und geht für sie in den Tod....

Men bemerkt aan dit citaat, dat het den auteur niet aan »Schwung" in zijne wijze van schrijven ontbreekt. Zelfs zou ik meenen, dat zijn werk over Luther en Servet er bij gewonnen zou hebben als hij zich soms meer tot bedaarde redeneering had beperkt. Wij moeten nog overtuigd worden van hetgeen hij ons leeren wil, en daarvoor is geen beter middel, dan dat hij ons kalm uiteenzet op welke gronden zijne opvatting rust.

Ik zou nu een en ander kunnen mededeelen uit die stukken, die ik gelezen heb, bijv. een overzicht van hetgeen Servet gepraesteerd heeft op het gebied der geographie, wat wezenlijk verbazend is, of de hoofdpunten van hetgeen Tollin leert aangaande zijne verhouding tot Luther, maar bij dit voorloopig verslag is het mogelijk beter opmerkzaam te maken op het algemeene gezichtspunt, waaruit hij de richting beschouwt, die in Servet haar uitnemendsten vertegenwoordiger gevonden heeft.

Tollin stelt, dat er in de zestiende eeuw een drievoudige reformatie heeft plaats gehad en daardoor drie nieuwe reformatie-kerken zijn ontstaan. De eerste is de evangelische of protestantsche, die de lutherschen, de hervormden, en andere verwante partijen omvat. De tweede is de moderne roomsche kerk, georganiseerd door het concilie van Trente. De derde is de kerk van het vrije geweten of van het bijbelsch radicalisme. Alle drie hebben zij haar programma: de eerste de augsburgsche geloofsbelijdenis van 1530; de tweede de decreten van Trente van 1563; de derde Servet's Restitutio Christianismi van 1553. Alle drie zijn zij dochters van dezelfde kranke

moeder, de middeleeuwsche kerk, die bij de geboorte van hare kinderen overleed. Alle drie lijden zij aan gebreken en zwakheden en zijn ook niet anders dan overgangsvormen, die moeten dienen als voorbereiding voor de ééne, heilige, algemeene kerk der bijbelsche theologie.

Ik verbeeld mij, dat de meeste lezers van deze nieuwe schets der kerkgeschiedenis eenigszins vreemd zullen opzien. Ook ik zou daarover nog al eenige vragen hebben te doen, met name betreffende de tweede in het drietal. De invloed van de kerkhervorming op het katholicisme is onloochenbaar, maar ik zou het vernieuwde katholicisme van Trente niet als een andere kerk tegenover die der patristische en middeleeuwsche periode durven stellen. Maar er is toch in deze groepeering iets, dat, naar het mij voorkomt, goedkeuring verdient. Het is, dat Servet en zijne geestverwanten niet, zooals zoo dikwijls geschiedt, worden beschouwd als een soort van avonturiers, die met een dogmatiek van verdacht allooi door de achtbare gelederen der eerste protestanten sluipen. Het denkbeeld van den Heer Tollin is, dat in Servet's richting een beginsel vertegenwoordigd is, dat door de eerste reformatorische beweging onder Luther en Zwingli niet werd uitgesloten, maar dat later bij de vaststelling der luthersche en hervormde geloofsbelijdenissen in zijn recht werd miskend, en dat daarom genoodzaakt werd zich tegenover het officiëele protestantisme te stellen en als van buiten daarop in te werken. In dien zin zegt hij treffend: »Servet war das mahnende Gewissen von 1521." Vergelijkt men de eerste periode der hervormingsgeschiedenis met de onmiddellijk daarop volgende, het tijdperk van 1517—1521 met dat van 1521—1530, dan valt het verschil duidelijk in het oog. In het eerste staan, om zoo te zeggen, de wegen open voor elk reformatorisch beginsel en is er uitzicht op een geheele vernieuwing van het kerkelijk en staatkundig, het verstands- en het gemoeds-leven. Maar na den Rijksdag van Worms wordt de horizon voor die uitzichten steeds enger, de reformatorische beweging gaat allengs over in nieuwe kerkvorming en voor afwijkende uitingen van het protestantsch beginsel, voor een Schwenkfeld evenzeer als voor Servet wordt de toegang gesloten. Dit is de waarheid van het zoo even aangehaalde woord, maar is daarmede ook de opvatting van drie reformatiekerken gerechtvaardigd? Voor de derde zou men zich mogelijk kunnen beroepen op het Sociniaansche kerkgenootschap. Maar het schijnt de bedoeling van den schrijver niet te zijn zijne derde kerk daartoe te beperken. Hij

wijst namelijk bepaald op »de richting van het vrije geweten", die zich voortdurend in allerlei verschijnselen in het Protestantisme en het Katholicisme vertoont. Is het dan juist die »richting" als een derde reformatiekerk naast de twee andere te plaatsen? Is de toedracht der zaak niet veeleer deze geweest, dat het beginsel, hoe ook miskend en onderdrukt, in de Protestantsche kerkgenootschappen is blijven voortleven en zich later, onder den invloed van de ontwikkeling op buiten-kerkelijk gebied, met vernieuwde kracht heeft kunnen verheffen en het kerkelijk dogmatisme heeft verbroken?

De juistheid van den naam »de richting van het vrije geweten" voor hetgeen Servet, in onderscheiding van de reformatoren, heeft gewild, zal nog nader gestaafd moeten worden door hetgeen de schrijver aangaande Servets denkwijze en streven aan het licht zal brengen. Daardoor zal dan ook nog beter moeten blijken, wat de strekking en wat de eenheid is van deze drievoudige bepaling: »die frei-individuelle, mystisch-ideale, biblisch-radikale Reformation".

Het verdient onze opmerkzaamheid, dat de verheerlijking van Servet door dezen schrijver niet gebouwd wordt op verguizing van Kalvijn. Vroeger was dat meest het geval. Te minder zou ons dat bij Tollin verwonderen, omdat in lateren tijd het oordeel over Kalvijn en vooral over diens aandeel aan de veroordeeling van Servet meestal vrij scherp klonk. Langhans bijv. heeft zich niet ontzien hem met een Arbues te vergelijken en hem den Torquemada van het Protestantisme te noemen. Geheel anders Tollin. Hij zegt: »Niet uit haat of verachting of zelfs uit kleingeestige wraak heeft de Picardiër den Spanjaard verbrand. Kalvijns verhevene profetengestalte steekt hoog als de sterren uit boven de hoofden van hen die het thans beproeven zijne heilige energie te misduiden. Dag- en nachtwaken, vriendschappelijke vermaningen en gebeden heeft hij aan den spaanschen bijbelvorscher gewijd. Hij heeft zijne werken grondiger bestudeerd, dan eenige andere der Reformatoren; hij kent hem tienmaal beter dan het tegenwoordig geslacht dat voorgeeft hem te achten en lief te hebben. Kalvijn verbrandt hem uit plichtbesef. Dat was de trots van het toenmalig Protestantisme, dat het 't ernstiger opnam met het christelijk geloof, dan de lichtzinnige roomsche inquisitie Van Melanchthon, den milden Melanchthon en alle coryphaeën kwamen er bij hem gelukwenschingen met zijn glorierijke daad. Kalvijn handelde in naam en opdracht van de geheele evangelische wereld. Niet één katholiek destijds en niet één

confessioneel, onberispelijk protestant keurde de handelwijze van den geneefschen hervormer af. Alleen humanisten, libertijnen, dwepers »Rottengeister' en sectarissen waagden het voor de tolerantie op te treden". In dit oordeel spreekt dunkt mij een streven naar principiëele behandeling der geschiedenis, dat ook voor de waardeering van Servets persoonlijkheid het beste doet verwachten.

Het kan zeker het plan van den schrijver niet zijn de resultaten van zijn onderzoek voortdurend in zulke kleine, verspreide opstellen te blijven geven. Ik vermoed, dat al dit uitwerken van bijzonderheden zal moeten dienen om langzamerhand de stof voor een volledige levensbeschrijving bijeen te brengen, waarbij dan naar die voorafgaande opstellen zou kunnen verwezen worden voor onderzoekingen, die in zulk een biographie misplaatst zouden zijn. Hartelijk hoop ik, dat dit zijn plan zal zijn en dat hij het zal kunnen volvoeren, want het zou wezenlijk jammer zijn, als zulk een belangrijke arbeid niet onder het bereik kwam van allen, die zich met historische studie bezig houden, en zelfs ook van het groote publiek, dat nu van Servet niet veel meer weet, dan zijn jammerlijk uiteinde. Aangaande onze Nederlandsche theologanten zou ik althans den Heer Tollin durven verzekeren, dan nu hunne aandacht op zijn werk gericht is, zij met belangstelling zijne verdere studie zullen volgen.

L. W. E. R.

BERICHT.

Het onlangs verschenen Programma van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den christelijken godsdienst, behelst het verslag van het verhandelde in de voorjaarsvergadering der Bestuurders. Aan geen der vijf ingekomene verhandelingen over de Oud-Catholieke beweging van deze dagen is de bekroning ten deel gevallen. De prijsvraag is opnieuw uitgeschreven, maar in gewijzigden vorm, zoodat zij thans luidt:

Het Genootschap verlangt: Eene verhandeling over de Oud-Catholieke beweging van onze dagen, waarin haar oorsprong en voortgang geschetst, haar karakter bepaald, hare verhouding tot verwante verschijnselen in de geschiedenis der Christelijke kerk in het licht gesteld en de uitzichten in hare toekomst overwogen worden.

De antwoorden moeten worden ingezonden vóór 15 Dec. 1877.

Nadere bijzonderheden zijn te vinden in het Programma zelf, waarvan exemplaren, op franco aanvrage, verkrijgbaar zijn bij den Secretaris van het Genootschap, Prof. A. Kuenen te Leiden.

EEN NIEUWE BIJBELVERTALING.

Wanneer ik onder dezen titel een beschrijving geef van het lijvige boek, „from the author" door de redactie van het Theologisch Tijdschrift ontvangen, dan is het niet, omdat die titel den inhoud van het werk volledig weergeeft, maar omdat de schrijver zelf de vertaling als het hoofddoel van zijn arbeid kenmerkt.

John Brown McClellan, M. A. vicar of Bottisham, rural Dean of North Camps, and late fellow of Trinity College, Cambridge, liet ten vorigen jare het eerste deel verschijnen van zijn werk: *the New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ*, a new translation on the basis of the authorized version, from a critically revised Greek text, newly arranged in paragraphs, with analyses, copious references and illustrations from original authorities, new chronological and analytical harmony of the four gospels, notes and dissertations, a contribution to christian evidence.

Dit opschrift wekt het vermoeden, dat niet enkel de prachtige engelsche uitvoering op zwaar papier recht geeft om van een „lijvig boek" te spreken. De 763 deels compres gedrukte bladzijden, voorafgegaan door XCIII pagina's „preface", maken, dat het werk, in een smaakvol kleed gestoken, met eere zijn plaats bekleedt in de kast van een boekenvriend. Maar dezelfde titel geeft ook korter en krachtiger dan eenige omschrijving een denkbeeld van den rijken inhoud, door den geleerden vicar in één band te zamen gevat.

Engeland is meer dan eenig ander christelijk oord het land der bijbelvereerders. Professoren en repetenten aan de universiteiten te Oxford en te Cambridge moeten de verklaring afleggen, dat zij, dissenters of niet, geen leeringen zullen verkondigen, die strijden met de in de Heilige Schrift geopenbaarde

waarheid [1]). Het Britsche Bijbelgenootschap heeft te beschikken over een inkomen van bijna 190,000 pond. Sinds zijn oprichting in 1804 verspreidde het ver over de 70 millioenen bijbels in 185 talen, welk getal van jaar tot jaar met twee of drie millioenen vermeerderd wordt. [2]) Een volk, dat zoo den bijbel toont te eerbiedigen als zijn „guiding star and glory" [3]), is bereid om een werk als dat van McClellan te ontvangen. De schrijver behoeft niet te vreezen, dat zijn geesteskind sterft bij de geboorte. Als hij op dit eerste deel, 't welk „the four gospels with analytical and chronological harmony" bevat, het tweede met een gecommentarieerde vertaling der overige Nieuw-Testamentische boeken laat volgen, zal ook dat zijn weg wel vinden, al is het even zwaarlijvig en kostbaar. Zelfs is het misschien bestemd om een rol te spelen, die den naam van den schrijver voor de vergetelheid bewaren zal.

Men heeft in Engeland sedert eenigen tijd behoefte gevoeld aan een nieuwe bijbelvertaling in plaats van de „authorized version", ten jare 1611 op last van Jacobus I vervaardigd. Een „New-Testament Committee" is samengesteld en aan de bevrediging van die behoefte werkzaam. Maar in die commissie hebben non-conformisten, heeft zelfs een unitariër zitting. Er is een ietwat liberale geest in haar gevaren. Mannen als Lightfoot, Westcott, Hort, Milligan en Alford vertegenwoordigen er de critiek. De laatste, nu overleden, gaf een revisie van de gebruikelijke vertaling [4]). De eerste schreef „on a fresh revision of the English New-Testament". Westcott en Hort raadpleegden den Sinaïticus bij hun bijbelstudiën [5]). In dezen arbeid nu ligt op zich zelf geen bewijs van wetenschappelijkheid, maar als deze mannen zich tegen de inspiratieleer verzetten of de harmonistiek bestrijden, en van de nieuwe bijbelvertaling beweren, dat hare blijvende waarde „will depend in a great degree on the courage and fidelity, with which it deals with questions of readings" [6]), dan

[1]) Volgens amendement op een parlements-besluit van 1871, waarbij ook de benoeming van dissenters veroorloofd werd.

[2]) Schultze's Allgemeine Kirchliche Chronik, 1871. S. 80; 1873 S. 41.

[3]) McClellan, p. LIX.

[4]) Authorized Version of New-Testament, revised by Henry Alford. D. D. Dean of Canterbury, 1869.

[5]) In manuscript, zie McClellan, preface p. LVII.

[6]) P. 506, 870, XIV.

ligt het vermoeden voor de hand, dat de conservatieven-quand-même in hun werk reden tot aanstoot zullen vinden.

Tot die conservatieven behoort McClellan. Aan diepen eerbied voor het Woord van God paart hij een onverwinlijken afkeer van moderne critiek. Aan de oude inspiratieleer houdt hij onwrikbaar vast. Hij aanvaardt haar met al haar consequentiën. Beter dan eenige hypothese verklaart zij, in zijn schatting, de verscheidenheid in de evangeliën, die volkomen beantwoordt aan de onpeilbare diepte en den onmetelijken rijkdom der godsgedachten [1]). Hij voelt de zware verplichtingen, die zij den bijbellezers oplegt. Als de „Divine Spirit" den inhoud zoowel als de volgorde der bijbelsche berichten bepaalde en zelfs de woorden voorschreef, waarin ze vervat zijn, wie zou dan door critischen twijfel zich schuldig willen maken aan zonde tegen den Geest? wie als een „kind des duivels vol van alle bedrog en van alle arglistigheid" de rechte wegen Gods willen verkeeren? [2]) Geen wonder, dat onze geleerde met deernis denkt aan „the Evil Spirit of Scepticism", die zoo „blind is voor de treffende nauwkeurigheden en de verheven schoonheden der Heilige Schrift; tijden, plaatsen en omstandigheden achteloos dooreenmengt, en dan hoog opgeeft van wat men roekeloos noemt de tegenstrijdigheden en het onhistorisch karakter der bijbelsche verhalen". Gelukkig zoo hij zich weet te troosten met dit slotwoord van zijn werk: „so perish, we may firmly believe, one after another, the conceits of modern criticism" [3]).

In dit conservatief karakter van McClellan nu schuilt de oorsprong van zijn boek. Niet alsof men juist een bijbelvergoder wezen moet om 15 jaren achtereen met stalen vlijt en onverflauwd geduld aan een geschrift over den bijbel te arbeiden — wetenschap vraagt niet naar tijd en heeft haar eigen opvatting van moeiteloonenden arbeid — maar de vrees had hem bekropen, dat de commissie, bedenkelijk van samenstelling als ze hem scheen, beginselen in toepassing zou brengen, waardoor het godswoord gevaar liep van „groot bederf en afschuwelijke verminking" [4]). Of heulden sommigen harer leden niet met codex ℵ en B? Scheen het niet of zij, als Tischendorf onder de Duitschers, als Tregelles in Engeland, overdreven waarde zouden hechten aan de uitwendige getuigenissen van Alexandrijnsche handschrif-

[1]) P. 48, 370, 389. [2]) Hand. 13: 10; p. 390, 587. [3]) P. 465, 747.
[4]) P. XIV.

ten, die niet hooger opklimmen dan tot de vierde eeuw, en aldus zouden medewerken om de „Egyptische verdrukking" te bestendigen, door de nieuwere critici over de bijbelwetenschap gebracht? [1]) McClellan wilde die uitkomst niet afwachten. Hij voelde zich geroepen om zelf de handen aan het werk te slaan. Wat Hieronymus, Ulfilas, Luther, de Sacy, Tyndall gedaan hebben meende ook hij te mogen doen, een eigen bijbelvertaling leveren als vrucht van persoonlijke studie, en die, onder dankbetuiging aan God voor zijn hulp, opdragen aan de Christenen, met de bede, dat zij hun geloof moge bevestigen [2]). In die overtuiging toog hij aan den arbeid en zond hij zijn merkwaardig boekwerk de wereld in.

Nutteloos zou het zijn breed uit te weiden over de stevigheid van den grondslag, waarop dit werk is opgetrokken. Of al de toezending aan de redactie van het Theologisch Tijdschrift schijnt te bewijzen, dat de schrijver van het bestaan van dit tijdschrift kennis draagt, niets wettigt het vermoeden, dat hij bij machte is ook van den inhoud kennis te nemen. In de lange lijst van boeken, in „the New-Testament" geciteerd [3]), komt van Nederlandsche schrijvers slechts prof. Oosterzee's commentaar op Lucas, uit Lange's Bibelwerk, in Amerikaansche vertaling voor. Zelfs de editie van den Vaticaan door onze Hoogleeraren Kuenen en Cobet wordt niet vermeld. En dat bij een schrijver, die mede als doel van zijn arbeid heeft opgenomen te bewijzen, dat de twee oudste codices zijn „dangerous guides"! Als dan zijn belezenheid hem zoo weinig de geheimen van de beoefening der godgeleérdheid in Nederland ontsluierde, hoe zouden wij hopen, dat hij in 't Nederlandsch geschrevene bladzijden las? En zoo ook al, wat reden is er om te verwachten, dat een critiek van supranaturalisme en inspiratieleer hem van zonde overtuigen zou? Hij kent immers de Wette en Hilgenfeld, hij las Renan, Strauss en Keim. Zoo de studiën dier mannen hem niet den lust benamen om de vertegenwoordigers eener wetenschappelijke theologie kortheidshalve „sceptics and infidels" te noemen, dan mogen wij veilig aannemen, dat er nog menig boek als „de Profeten" van prof. Kuenen mag geschreven en vertaald worden, eer mannen van McClellan's gehalte de oogen open gaan voor de waarde der moderne critiek.

---

[1]) P. XXX. [2]) P. XIX sq. LVIII sq. [3]) P. LXXXIV—LXXXIX.

Neen, niet met het oog op den schrijver, maar voor onze landgenooten wordt deze aankondiging geschreven. Als zoodanig dient zij te vragen naar het wetenschappelijk karakter van zijn werk en naar zijn blijvende beteekenis.

Als Engelsche bijbelvertaling is McClellan's boek allereerst voor Engeland bestemd. Of het daar bij de hoog-kerkelijken zooveel genade vinden zal, dat the New-Testament committee haar reden van bestaan verliest, is moeilijk te voorzeggen. Licht zal het op haren arbeid invloed uitoefenen. In elk geval is aan de nieuwe vertaling alle zorg besteed. Eerst na nauwlettende tekstcritiek werd zij ondernomen. De uitvoering daarenboven laat niets te wenschen over. De verscheidenheid der synoniemen is zoo zorgvuldig mogelijk in acht genomen en gehandhaafd. Voornaamwoorden, waarop in het oorspronkelijke de nadruk valt, zijn met asterisken geteekend. Uitspraken of redevoeringen staan tusschen aanhalingsteekens. Citaten uit of toespelingen op oudere geschriften zijn kenbaar gedrukt en door verwijzingen in margine verklaard. Voor goede verdeeling in overeenstemming met den inhoud en in het belang der parallelie is zorg gedragen. Een bijzondere lettersoort wijst de meerdere of mindere beteekenis der alinea's aan. De inhoud der pericopen en haar verhouding tot den gedachtengang van den schrijver, alsmede haar overeenkomst met parallelen, is aan den rand der bladzijde aangewezen. Aan taalkundige of archaeologische toelichtingen ontbreekt het niet. Woorden, die bij de vertolking door de duidelijkheid vereischt worden, schoon het origineel ze verzwijgt, zijn, als in onze Statenvertaling, cursief gedrukt, terwijl een afzonderlijk teeken op verbetering, een ander op uitbreiding of besnoeiing van den textus receptus wijst [1]). Nu wil ik niet beweren, dat alle deze eigenaardigheden onvoorwaardelijk aan de versie van McClellan blijvende waarde verzekeren. In sommige van haar speelt de individualiteït van den schrijver een rol. Als hij zelf over het vallen van den klemtoon beschikt of eigenmachtig door guillemets een einde maakt aan redevoeringen, dan is het, althans bij de interpretatie van Johannes, mogelijk, dat hij de quaesties praejudicieert. Evenzoo heeft de pericopenverdeeling, voor zoover die rust op den ondersteld en gedachtengang of het plan van een evangelieschrijver, slechts subjectieve waarde. Maar deze nadeelen bestaan

[1]) P. XLIX sq. XC.

alleen voor dengene, die er zich aan onderhevig toont. Zij gaan buiten de eigenlijke vertaling om en verhinderen ons niet te erkennen, dat de groote mate van zorgvuldigheid, waarmede de practische geleerde zijn taak heeft volvoerd, alleszins lof verdient. De Engelsche huisvader, die aan de „authorized version" niet verslaafd is en op de beloofde vertaling niet wil wachten, zal geen reden vinden om zich te beklagen, wanneer hij het keurige boek van McClellan ten gebruike bij zijn huiselijke godsdienstoefening bestemt.

De wetenschappelijke waarde van een bijbelvertaling evenwel hangt minder af van de zorg, die aan den druk besteed is, als wel van den omvang en het gehalte der critische en taalkundige studiën van den vervaardiger. In beide opzichten nu schijnt het boek, dat wij bespreken, zich gunstig te onderscheiden. De schrijver, die den officiëelen bijbel niet weinig „errors and imperfections" ten laste legt [1]), en door de vele sinds 1611 verschenen verbeteringen zich allesbehalve bevredigd toont, heeft tijd noch krachten gespaard, om zijn eigen werk van smetten te vrijwaren. „With this end in view, in order to *re-ascertain*, *confirm* and *settle* the full force and meaning of *every word*, *phrase* and *construction* of the original, we have diligently explored *anew* and *expressly for our one special object*, the whole domain of Greek Literature, sacred and profane, down to the close of the fourth century of our era, with many later portions, paying particular attention to those less known authors, whose writings fall within the period of B. C. 250—A. D. 250; thus for the first time utilizing for the amendment of the English Version the entire body of *original authorities*, which Divine Providence has preserved in this department" [2]). Deze verklaring zegt nog al iets. Evenzoo de verzekering, dat bij de studie van elken classieken schrijver zooveel mogelijk het respectieve lexicon gebruikt is. Welsprekend is ook de lange lijst „of principal ancient Latin and modern authors and editions of their works, used and referred to in this volume" [3]), alsmede de reeks van „early fathers or ancient ecclesiastical writers" [4]), om niet te gewagen van de codices en de versies, voor den criticus onmisbaar [5]). 't Lijdt geen twijfel, McClellan is een man van veelomvattende studie

[1]) P. XLIII. [2]) P. XLVII. [3]) P. LXXXIII—LXXXIX.
[4]) P. LXXVII—LXXXIX. [5]) P. LXVII—LXXVI.

en het is geen ijdele grootspraak, wanneer hij, terugziende op zijn critischen arbeid, ootmoedig verklaart: „we are confident that by Gods grace, we have made the ground safe beneath our feet" [1]).

Toch houd ik mij overtuigd, dat de grootste roem van geleerdheid den meesten lezers van dit tijdschrift geen vertrouwen inboezemen zal op de critiek van onzen schrijver, nu zij met het karakter van diens supranaturalisme kennis gemaakt hebben. Zij twijfelen, en met reden, aan zijn onbevangenheid. Wanneer de door McClellan gerestitueerde tekst in het Grieksch verschenen was, zou het de moeite loonen opzettelijk studie te maken van den aard zijner critiek. Maar die tekst is in manuscript gebleven. Uit vertaling en verstrooide aanwijzingen in noten de in practijk gebrachte critische regelen af te leiden, ware een arbeid, die meer tijd vorderen dan vruchten opleveren zou. Gelukkig doet de schrijver zelf ons gedurig een maatstaf ter beoordeeling van zijn werk aan de hand. Hij voert een doorloopenden strijd tegen den Vaticaanschen en tegen den Sinaïtischen codex. Waartoe? Om te voorkomen, dat men in den door die handschriften geleverden tekst de zuivere copie van den oorspronkelijken zal zien? Maar er is niemand, die hieraan denkt, en menigeen wil toegeven, dat Tischendorf zich bij de waardeering van het door hem ontdekte handschrift door eenige voorliefde heeft laten leiden. Neen, maar des vicars polemiek komt mij voor een vorm van reactie te zijn tegen de jongste tekstcritiek in haar geheel, voortgesproten uit leedgevoel over de schade, die zij den geloovigen schijnt toe te brengen, door hun de echtheid van traditioneele lezingen of geliefkoosde fragmenten te ontnemen. Die critiek komt met de inspiratieleer in botsing. „Let us take solemn heed lest we blot out or discredit that, which the finger of God has plainly written" [2]), roept McClellan uit, wanneer hij de authenticiteit van Marcus' laatste verzen heeft betoogd. Op dit standpunt is elk woord, dat behouden wordt, winst, en naardien nu de onechtheid van zoo menig fragment met een beroep op de codices ℵ en B gestaafd wordt, verheugt de conservatieve criticus zich over elken smet, die hij dien codices kan aanwrijven. Hij spot met de zoogenaamde „best Mss." [3]). Hij acht ze gevaarlijk. Elke „instance of error of ℵ B combined" is hem

[1]) P. XLIX. [2]) P. 685. [3]) P. XXXIV.

welkom [1]). Zoo weinig verbergt hij den grond van zijn antipathie, dat hij met het oog op de moderne critici in Engeland bij Luc. 4: 44 uitroept: „perhaps we ought to be thankful that א B have perpetrated so glaring and egregious a blunder" [2]), en bij de handhaving der echtheid van Joh. 7: 35—8: 11 verzekert: „we are entitled, nay we are *bound* entirely to throw out א B as already discredited and worthless witnesses in a matter of this kind, in consequence of their ignorant or criminal omission of Mk. 16: 9—20" [3]). De arbeid van Tischendorf en zijns gelijken vindt dan ook weinig genade in zijne oogen, zóó weinig, dat hij den receptus boven de door hen geleverde teksten verre prefereert [4]). Verzekeringen als deze boezemen weinig vertrouwen in op de deugdelijkheid zijner critiek. Zelfs het stellen van den „gulden" regel, „that no reading can possibly be original, which contradicts the context of the passage or the tenor of the writing" [5]), wischt dezen ongunstigen indruk niet uit. De context kan misverstaan, de ware tenor over het hoofd gezien worden. En als daarenboven de omstandigheid, dat een lezing „the most difficult" is, een „curious ground" genoemd wordt om daarop voorkeur voor die lezing te bouwen [6]), dan weten wij van zijn critische methode genoeg, om te betwijfelen, of McClellan, bij al zijn geduldige vlijt, wel de man is, die ons van de „bondage of Egypt" zal verlossen, om daarna ons binnen te leiden in het Kanaän van een onfeilbaren tekst.

Hierbij zou ik het kunnen laten, wanneer ik aan mijn titel getrouw wilde blijven. Maar aan dien titel beantwoordt slechts voor een gedeelte de inhoud van het boek, dat wij bespreken. De supranaturalist ontmoet bij zijn bijbelstudiën allerlei bezwaren, die hij eerst overwinnen moet, om kalm te kunnen genieten van zijn godsopenbaring. Met name de evangeliën voeren hem die te gemoet. De inhoud en de volgorde hunner berichten, hunne overeenstemming en hunne verscheidenheid, hun uiteenloopend karakter maken het hem niet gemakkelijk. McClellan heeft deze bezwaren gevoeld en er mee gerekend. Hij werpt de evangeliën kloekmoedig in den vurigen oven der critiek en laat ze er minder verzengd dan Daniëls vrienden en zoo mogelijk meer broederlijk vereend weer uit ten voorschijn komen.

---

[1]) P. 660, 678, 679. [2]) P. 690. [3]) P. 723, verg. p. 674, 676.
[4]) P. XV. [5]) P. XXXV. [6]) P. 692.

Na de vertaling is wel de harmonie der evangeliën een hoofdbestanddeel van het werk. Zij is natuurlijk niet voluit gedrukt, maar toch zoo zorgvuldig in uittreksel weergegeven en in parallele kolommen door aanwijzingen van plaats en tijd en van auteur vergezeld [1]), dat men desverkiezende het geheel der evangelische geschiedenis zich gemakkelijk voor den geest kan stellen. Ik zal geen ruimte van dit tijdschrift in beslag nemen voor een beschrijving van McClellan's pogen, om de verhalen der vier evangeliën tot in details ineen te schuiven. Dit pogen is alreede geoordeeld. Maar enkele curiosa wil ik vermelden als tot een vernieuwd bewijs, dat zuivere wetenschap in den nevel van vooroordeelen niet kan tieren.

Het mislukken van alle vroegere evangeliën-harmonieën heeft onzen schrijver niet ontmoedigd. „They are the work of erring men; the gospels themselves are the work of the unerring spirit" [2]). Ten einde evenwel zijn eigen feilbaarheid zooveel mogelijk te gemoet te komen, heeft hij de quaestie van alle zijden bekeken en zelfs de hulp ingeroepen van de mannen der natuurkundige wetenschap. Hij begint met de regelen vast te stellen, waarnaar de schijnbare tegenstrijdigheden moeten beoordeeld worden. Elk evangelie heeft zijn eigen doel en kiest daarnaar zijn stof. Matthaeus doet Jezus als Messias der Joden kennen, Marcus als Heer der heidenen, Lucas als Zaligmaker der wereld. Johannes schetst zijn verhouding tot de kerk [3]). Voor zoover nu deze schrijvers geheel of ten deele didactisch te werk gaan, kan er van historische volgorde hunner berichten geen sprake zijn. Ze hadden vrijheid om de gebeurtenissen vroeger of later te stellen, dan ze voorgevallen waren. Ze mochten samenvoegen, wat oorspronkelijk gescheiden, ontbinden, wat vereenigd was. Ze konden achterwege laten of herhalen, in 't algemeen of in 't bijzonder spreken. Het enkelvoud sloot geen meervoud buiten. Stilzwijgen was geen ontkennen [4]). Met algemeenheden als deze laat zich evenwel een evangeliën-harmonie niet samenstellen. Allerlei bijzondere gevallen doen zich voor, die nadere overweging eischen. McClellan ziet ze niet over het hoofd, maar weidt er over uit met alle hulpmiddelen, die hem ten dienste staan. Te zeggen, dat hij den 25sten December als den dag van

---

[1]) P. 539—621. [2]) P. 372. [3]) P. 373 sq. [4]) P. 373—390.

Jezus' komst in het vleesch heeft aangewezen en twintig minuten vóór vijven als het oogenblik van zijn verrijzing uit het graf, is voldoende om een denkbeeld te geven van de nauwkeurigheid, waarmede onze harmonist zich in detail-critiek heeft verdiept.

Jezus den 25sten geboren! Men volge de bewijsvoering [1]).

Herodes stierf volgens Wieseler den 1sten April 750 a. u. Het kind Jezus had toen reeds een verblijf in Egypte na het bezoek van de Magiërs en de voorstelling in den tempel beleefd. „The space of three months is an ample but not too long an allowance which permets us to adopt Dec. 25, 749 a. u. as a provisional approximation."

„Als de dagen zijner" — van Zacharias' — „bediening vervuld waren," „werd Elisabeth zijne vrouw bevrucht." Zacharias was van de dagorde van Abiah [2]), de achtste der vierentwintig orden, die den weekdienst vervulden. Tijdens de verwoesting van den tempel, den 5den of 6den Augustus 70, was de eerste dagorde juist begonnen. Die van Abiah in het jaar 748 a. u. c. moet dus op 9 of 10 October hebben uitgediend. De genadige belofte aan Elizabeth zal dan den 10den of 11den zijn vervuld. Zes maanden later werd de engel Gabriël naar de maagd Maria gezonden [3]). De kerk viert terecht den 25sten Maart Maria-boodschap en 25 December is Jezus' geboortedag.

Volgens het Corpus Juris was een land eerst belastbaar, nadat het tien jaren gebruikt was. De schatting van Quirinius in het jaar 759 onderstelt dus een beschrijving in het jaar 749 a. u. c., het geboortejaar des Heeren.

De sterverbindingen, die Kepler berekende, en de cometen, waarvan volgens Pingrè de astronomie der Chinezen spreekt, hingen samen. Als voorbode van de op handen zijnde gebeurtenissen verbonden zich Jupitur en Saturnus a. u. 747. In October 748 vereenigden zij zich ter gelegenheid van Johannes' annunciatie met Mars. In Maart 749 werd het mysterie der vleeschwording door een hemelteeken aangekondigd, en in Februari 750 wees de ster de wijzen naar Bethlehem den weg.

De oostersche zoowel als de westersche kerk vierde op 6 Januari haar Epiphaniënfeest. Stel dat Johannes, eer hij Jezus doopte, reeds eenige maanden werkzaam was. Hij kan dan omstreeks October 779 begonnen zijn. Jezus „begon omtrent dertig

---

[1]) P. 390—408. [2]) Luc. 1: 5, 23, 24. [3]) Luc. 1: 26.

jaren oud te wezen" toen hij gedoopt werd. Reken van 6 Januari 780 ruim 30 jaren terug en de 25ste December 749 als geboortedag van Jezus, „receives a new and remarkably minute confirmation."

„Zesenveertig jaren is over dezen tempel gebouwd" [1]). Het was de tempel van Herodes, die in zijn 18de regeeringsjaar met dien bouw begonnen was. Versta onder het eerste regeeringsjaar niet a. u. 714, toen hij aangesteld werd, maar 717, toen hij den Maccabaeër Antigonus verving. Voeg bij dat cijfer 17 + 46. Het eerste pascha, dat Jezus volgens Johannes na zijn doop vierde, valt dan in 780, zijn geboorte in 749.

„The climate of Palaestina is very variable; in the month of December its earth is often fully clothed with rich verdure." De herders kunnen dus in het geboortejaar van Jezus afgeweken zijn van den talmudischen regel, volgens welken de kudden van October tot aan het voorjaar het veld verlieten.

Ziedaar de quintessence der bewijsvoering. Zij toont klaarblijkelijk, dat McClellan het terrein van zijn onderzoek in geen enkel opzicht heeft beperkt, maar tevens bevestigt ze, wat de geschiedenis der godgeleerdheid reeds sinds lang heeft bewezen, dat waar vooroordeelen de studie leiden, argumenten door hypothesen worden vervangen.

En het uur der opstanding!

Volgens mededeeling van Dr. Gobet, anglicaansch bisschop te Jerusalem, begint aldaar tijdens de lente-nachtevening twee of drie minuten vóór half zes de schemering, terwijl het tien minuten later reeds helder licht is. Te zes uur verschijnt de zon. Van deze tijdsbepaling moet gebruik gemaakt worden, bij het ineenschuiven der opstandingsberichten, met het oog op den 9den April. Maria Magdalena, die naar het graf ging „als het nog duister was" en daar aankwam, „als de zon opging" [2]), zal van Bethanië gekomen zijn, 15 stadiën van Jerusalem [3]), en het geheele beloop der opstandings-gebeurtenissen laat zich gemakkelijk denken. Na het einde van den sabbath kochten de Maria's en Salome hare specerijen, Marc. 16: 1. Iets later gingen de beide eersten om het graf te bezien, maar naderden niet uit vrees voor de wachters, en bespeurden de verzegeling niet, Matth. 28: 1. Den volgenden morgen om 4.40 had de opstanding plaats met de aardbeving

[1]) Joh. 2: 20. [2]) Joh. 20: 1; Marc. 16: 2. [3]) Joh. 11: 18.

en de engelenverschijning, Matth. 28: 2—4. Vijf minuten later kwamen de vrouwen uit Jerusalem en, den steen afgewenteld en het graf ledig vindende, gingen zij het lichaam zoeken tusschen de graven, in afwachting van de komst der gezellinnen. Deze kwamen om 5.20, nadat zij reeds bij duister van Bethanië waren op reis gegaan, Joh. 20: 1. Daarna hadden de ontmoetingen met de engelen plaats. De Maria's spoedden zich in minder dan een half uur tijds naar de jongeren, die zij te 5.45 bereikten, en keerden te 6.30 met Petrus en Johannes weer terug.

In dien trant gaat het voort [1]). „Ex ungue leonem" zou ik kunnen zeggen, wanneer bij deze vergelijking de verhouding van de deelen tot het geheel niet al te onevenredig werd. Deze harmonistiek staat voor niets. Noch de geslachtregisters, noch de reizen naar Jerusalem, zelfs niet de sterfdag baart haar bezwaren. Een anderhalf honderd bladzijden worden besteed om alle „particular alleged discrepancies" uit den weg te ruimen [2]), die verdwijnen als sneeuw voor de zon, terwijl op de 125 pagina's met „notes on the four gospels" [3]) nog een heirleger van critische bezwaren wordt overwonnen. Van niet-authentieke bestanddeelen blijft na die noten geen sprake, zoomin als van tegenstrijdigheden na de harmonie. Al wat de „sceptics and infidels" van dien aard hebben aangevoerd, mist allen grond.

Mijne lezers zullen het billijken, zoo ik hen van verdere proeven dezer critiek verschoon. Slechts zij nog ten genoegen van onze landgenooten gezegd, dat prof. Oosterzee de eer geniet van gerangschikt te worden onder de mannen, die „the most systematic and successful attempts at arrangement", m. a. w. het beste plan van Lucas geleverd hebben [4]). Dien hoogleeraar zij het opgedragen op bl. 426 van McClellan's boek de „objections" tegen zijn werk te lezen en desverkiezende de voortreffelijkheid van zijn eigen resultaten boven die van zijn Engelschen concurrent [5]) te bewijzen. Nadat ik in een vroeger nummer van dit tijdschrift een tweetal Lucas-plannen ontvouwde [6]), heb ik geen moed ruimte te vragen voor een derde.

De billijkheid dwingt mij ten slotte te verklaren, dat de studie van McClellan in haar geheel een gunstiger indruk maakt, dan men na al het gezegde over des schrijvers standpunt en methode

---

[1]) P. 508—588. [2]) P. 390—538. [3]) P. 623—747. [4]) P. 426.
[5]) P. 422—488. [6]) Van W. Stewart en van Dr. G. J. Vos. 1874.

zou verwachten. De geloofsverzekerdheid van Engelands hoogkerkelijken en de daarmede samenhangende richting hunner studiën geeft iets eigenaardigs aan hunne werken. Hunne naïeve onaandoenlijkheid voor wetenschappelijke argumentatie is zoo frisch, hun veelomvattende studie zoo eerwaardig, hun gestadig verkeer met kerkvaders zoo vroom, dat men in hunne nabijheid het gevoel heeft van in een gansch andere athmospheer te ademen, dan die, waarin onze vaderlandsche confessioneelen ons verplaatsen. Verwijst Dr. Pierson ons naar Amerika, om de openbaringen van het protestantisme te bestudeeren, het is of McClellan en zijns gelijken ons aanmanen op reis derwaarts Engeland aan te doen, 't zij om er de geheimen af te zien van een orthodoxie, die klassiek mag heeten, 't zij om er den zegen te leeren waardeeren van het bezit eener wetenschappelijke theologie.

Veendam. H. U. MEYBOOM.

KANTTEEKENINGEN OP PROF. KUENEN'S „IDEAALVORMING."

> L'ouvrage inquiète par la bonne foi qu'il suppose chez le lecteur; il faudrait pour juger équitablement un pareil livre, le feuilleter dans les dispositions où était l'écrivain lorsqu'il l'a fait, il faudrait répondre à sa confiance par de l'abandon.
>
> Scherer over Renan's *Dialogues philosophiques.*

In het *Theologisch Tijdschrift* (10e Jaargang, 3e Stuk) heeft Dr. A. Kuenen mijn geschrift *Een Levensbeschouwing* beoordeeld. Hij heeft dit gedaan op de wijze, die wij in den laatsten tijd van hem gewoon zijn. Bij groote schilders pleegt men vaak van hunne eerste en van hunne latere manier te spreken. Ik zou geneigd zijn dit ook ten aanzien van Dr. Kuenen, als polemisch schrijver, te doen. Heeft vroeger iemand aanleiding gevonden, om van zijne bescheidenheid te zeggen, dat zij aan alle menschen bekend was: met de jaren, gelijk het zich verwachten liet, is de vrijmoedigheid gekomen.... helaas! ook om zonder de vereischte nauwkeurigheid de gevoelens weer te geven die men bestrijdt. Tegen des hoogleeraars weergeven van de mijnen moet ik althans ten ernstigste protest indienen. De anti-kritiek, die ik mij veroorloof, zal zelfs schier uitsluitend moeten bestaan uit een poging tot herstel van den tekst of van het verband mijner uitspraken.

1°. Ik koester, zegt Dr. Kuenen (bl. 317), „voor alle theologen zonder onderscheid dezelfde onvermengde minachting." Maar bl. 436 vlg., die hij aanhaalt, wordt niet bepaald van theologen gesproken en blijkt uit geen enkel woord eenige minachting. Men minacht niet wat men zoo uitvoerig bestrijdt. Men minacht niet wat men niet onschuldig, ja zelfs gevaarlijk acht. In een

tijdschrift, voornamelijk door theologen gelezen, te zeggen, dat de auteur, dien men aanvalt, voor alle theologen „onvermengde minachting" koestert, ziet er bijna uit als eene *captatio malevolentiae*, ten nadeele van dien auteur. Ik weet mij van alle minachting vrij jegens theologen en theologie. Dr. Kuenen had niet mogen „dekreteeren", dat ik een gezindheid koester, die in mijn oog slechts het gevolg kan zijn van onkunde en oppervlakkigheid. Van het oogenblik dat ik de theologen minacht, zal ik zeker Dr. Kuenen nooit meer de gelegenheid geven om een werk van mij in een theologisch tijdschrift te behandelen. Ik zal dan ten aanzien van de vragen, waarover in zulk een tijdschrift opstellen te pas komen, eenvoudig overgaan tot de orde van den dag.

2°. Sprekende over de apologetische argumenten der theologen, verzekert Dr. Kuenen, dat ik die argumenten niet zeer beleefd behandel en voert daarvoor dit bewijs aan: „Zoo lezen wij ergens van eene elementaire waarheid, die een kind wel, maar menigeen onder onze godgeleerden — bedoeld wordt o. a. de geheele moderne school — niet begrijpen kan." Aangehaald wordt daarbij bl. 187. De lezer, die deze bladzijde niet naslaat, moet gelooven, dat de elementaire waarheid, waarover aldus door mij geoordeeld werd, tot die apologetische argumenten der theologen behoort, die weinig beleefd door mij behandeld worden. Slaat men de bladzijde na, dan zal men zien dat die elementaire waarheid met die argumenten niets heeft uit te staan. Niet minder onjuist is het, dat „de geheele moderne school" haar niet begrijpen zou. In Duitschland hangt volstrekt niet de geheele moderne school het determinisme aan, juist omdat zij de bedoelde waarheid erkent.

3°. „Met ons, theologen, schrijft Dr. Kuenen verder, zitten op de bank der veroordeelden *de* duitsche wijsgeeren, *de* nederlandsche natie, *de* geneesheeren en *de* vrouwen." Weer worden nummers van bladzijden aangehaald. Het is te hopen, dat men ze niet naslaat om een gunstigen dunk te kunnen behouden van Dr. Kuenen's nauwkeurigheid in het aanhalen. Ik sprak van een „duitsche wijsbegeerte, het pantheisme of, wil men, de spekulatieve filosofie; van *sommige* eigenschappen van onzen landaard die ik niet kan goedkeuren, van „*eén opzicht*" waarin „*somtijds*" de „*praktijk*" van geneesheeren af te keuren valt, van hetgeen de vrouw „vaak" is, en men ziet al dit voorbehoud over het hoofd en beticht mij van den staf te breken over *de* wijsgeeren, *de*

hollandsche natie, *de* geneesheeren, *de* vrouwen! Heet een auteur Jesaja, of is een boek in 't hebreeuwsch geschreven, hoe Prof. Kuenen, als exegeet optredende, de grammatika weet te eerbiedigen! Waarom slaat hij haar in het aangezicht, waar hij een hollandsch auteur van onzen tijd behandelt? Is eerbied voor de grammatika een toga, die men aan- en uittrekt?

4°. Maar wat zie ik den splinter in Dr. Kuenen's oog! Ik zelf zal hem „in een valsch daglicht hebben geplaatst (bl. 318, noot)." Van een denkbeeldig persoon, dien ik eens sprekende had ingevoerd, had de hoogleeraar gezegd, dat hij geene wederlegging maar een „*sound flogging*" verdiende. In mijne *Levensbeschouwing* heb ik daaraan herinnerd en dien persoon een wederpartij genoemd. Onjuist, herneemt Prof. Kuenen; mijn wederpartij was hij niet, maar een „quasi-geestverwant van mij." — Een „quasi-geestverwant"? Dus inderdaad geen geestverwant. Is het verschil tusschen iemand, die inderdaad geen geestverwant van mij en iemand die mijn wederpartij is, wel te verstaan van mijn geestesrichting, bijzonder groot? Laat het evenwel bijzonder groot zijn, wat doet het er hier toe? Mag ik een wederpartij niet, maar een quasi-geestverwant wel een *sound flogging* toedienen? Niet op den persoon dien gij slaat, maar op de omstandigheid, dat gij iemand slaat, komt het uitsluitend aan. Wanneer Dr. Kuenen eens op heeter daad was betrapt en, voor den rechter gebracht, ten antwoord gaf: Men „stelt mij in een valsch daglicht;" de man, dien ik een pak slaag heb toegediend, was mijn wederpartij niet, — volstrekt niet; — het was een quasi-geestverwant. Ook was het geen achtenswaardig persoon maar een komediant. Of de rechter dit apologetisch argument „zeer beleefd" behandelen zou?

Ik vrees dus, dat de hoogleeraar veeleer mijne kritiek van zijne uitdrukking „in een valsch daglicht" heeft geplaatst. Ik heb mij die kritiek veroorloofd, om in het voorbeeld van den hoogleeraar te doen uitkomen, met hoe weinig reverentie men een deel van die natuur behandelt, die men in haar geheel met zooveel reverentie beschouwd wil zien. Of behoort een quasi-geestverwant en komediant misschien niet tot dat geheel, waarin men Gods werk zegt te bewonderen.

5°. De hoogleeraar geeft een onjuiste beschrijving van mijn abstentionisme in de praktijk. Ik had gezegd, dat de vraag: determinisme of vrije wil? zich nog niet in staat van wijzen be-

vindt. „Dit, schrijft de hoogleeraar, verhindert evenwel niet te verklaren, dat zedekundigen *beuzelen* van vrijen wil. Zoo gaat het telkens. De neutraliteit wordt niet in acht genomen." Natuurlijk niet, wanneer gij mijne woorden onvolledig aanhaalt. Bl. 213 schreef ik: „Het denkbeeld van schuld, wel verre van een logische gevolgtrekking te zijn uit een zeer *betwistbaar* metafysisch beginsel omtrent den vrijen wil... behoort tot een ideale wereld... en wil daarom bij de ware dichters bestudeerd worden, die, terwijl zedekundigen *beuzelen* van vrijen wil enz." Het is duidelijk, dat hier „vrijen wil" alleen en uitsluitend genomen wordt als *verklaring* van het begrip schuld. Beuzelen noem ik het, dat begrip uit ons bezit van een *liberum arbitrium* te willen afleiden. Ik kan toch niet in eén volzin het beginsel van den vrijen wil „zeer betwistbaar" en de handhaving van dit beginsel „beuzelen" noemen. Wat nog niet meer dan betwistbaar is, laat zich altijd ook nog verdedigen. Dat dit „beuzelen" slechts zien kan op het verklaren van het denkbeeld van schuld uit het bezit van den vrijen wil, blijkt uit hetgeen onmiddellijk volgt: „terwijl zedekundigen beuzelen van vrijen wil... ontdekken de ware dichters in het menschelijk gemoed zelf de behoefte, welke, *onafhankelijk van iedere bovenzinnelijke theorie*, door dat denkbeeld van schuld bevredigd wordt." Waar is nu de schending der neutraliteit? Ik stelde met andere woorden: Of er een vrije wil is ja dan neen, laat ik in het midden, maar al is hij er, beuzelachtig is het, daaruit het denkbeeld van schuld te willen verklaren; uit het beginsel omtrent den vrijen wil vloeit het denkbeeld van schuld logisch niet voort.

6°. De neutraliteit, zoo luidt een andere beschuldiging, wordt verder geschonden ten nadeele van God. „De ware onzijdigheid, zoo luidt het bewijs, laat ruimte zoowel voor het geloof als voor de ontkenning." Ik bestrijd evenwel het geloof, dus... Zonderling! Of er een God is, laat ik in het midden, zegt de abstentionist. Neen, zegt Dr. Kuenen, dat doet gij niet, want gij bestrijdt theologie en geloof als gevaarlijk. Maar had de abstentionist dan gezegd, dat hij in het midden liet of theologie en geloof gevaarlijk waren? Immers niet. Waar blijft dan evenwel zijne schending der neutraliteit? Of alleen vaccine pokken weert, laat ik in het midden, maar te gelooven dat alleen vaccine pokken weert, acht ik gevaarlijk, daar het zorgeloos maakt ten aanzien van andere voorzorgsmaatregelen. Zou ik naar gezonde

logika zoo niet mogen spreken? Theologie en geloof sluiten in bevestiging van hetgeen ik in het midden laat. Waarom kan ik dan niet zeggen: gij bevestigt hetgeen misschien niet waar is; laat ons de praktische gevolgen van uw bevestigen eens nagaan? Vóor den inval der Pruisen in ons land moest een verstandig man abstentionist zijn ten aanzien der vraag of Frankrijk ons helpen zou. Hij had toen aan de Patriotten moeten zeggen: of Frankrijk verhinderen zal, dat Pruisen over onze grenzen trekt, ik weet er niets hoegenaamd van. Op Fransche hulp te rekenen, aan Fransche interventie te gelooven, acht ik dus hoogst gevaarlijk! Wat zegt gij daar, zou Prof. Kuenen, destijds levende, in de rede gevallen zijn: gij moet ruimte laten zoowel voor het geloof als voor de ontkenning; gij moogt het geloof aan Frankrijks tusschenkomst niet als gevaarlijk voorstellen! Had de hoogleeraar destijds zoo gesproken, hij had getoond het onderscheid voorbij te zien tusschen neutraliteit ten aanzien van een stelling en neutraliteit ten aanzien van het handelen naar die stelling. Zijn de menschen, die in den nacht mijn huis voorbijgaan, dieven? Op mijn woord van eer: ik weet het niet. Is het geraden de deur te laten openstaan? Neen. En wanneer iemand mij dan tegemoet voert: door uw deur te sluiten, hebt gij eigenlijk de neutraliteit geschonden en de vraag of de voorbijgangers dieven zijn, praktisch uitgemaakt, zoo herneem ik op mijn beurt: de juistheid van een theorie heb ik in het midden gelaten, niet de juistheid van een bepaalde gedragslijn. Mijn recht tot dit antwoord blijkt ook daaruit, dat het oordeel over die gedragslijn niet afhangt van mijn oordeel over die theorie. Laat morgen de theologische zekerheid, die ik niet aanwezig acht, er zijn, dan zal ik het daarop gebouwde gedrag even gevaarlijk noemen en ten behoeve van onze veerkracht bij het verbeteren der aardsche toestanden wenschen, dat de alsdan onloochenbare waarheid onvruchtbaar blijve.

7°. Een nieuwe grief is deze: „de andere afwijking van het abstentionisme komt der menschelijke persoonlijkheid ten goede." Ik had namelijk geweigerd partij te kiezen tusschen materialisme en dualisme, het recht der persoonlijkheid niettemin gehandhaafd, en gemeend dat te mogen doen, omdat ik niet van te voren de noodzakelijkheid van een oorzakelijk verband tusschen bewustheid en handelingen wilde aannemen. Daarop laat de hoogleeraar volgen: „Dr. Pierson toont hier voor het ongerijmde niet ver-

vaard te zijn." Nu, iemand die voor het ongerijmde niet vervaard is, mag men krankzinnig noemen. Het heeft al den schijn alsof Prof. Kuenen deze leer van een bloot begeleidend bewustzijn uit mijn boek voor de eerste maal vernomen heeft. Ik kan hem verzekeren, dat mijne „ongerijmde" stelling met name in Engeland bij een denker teruggevonden wordt, die juist niet gewoon is ongerijmdheden neer te schrijven, bij Huxley. Ik veroorloof mij verder te doen opmerken, dat men bij een wetenschappelijk onderzoek de ongerijmdheid van een stelling niet „dekreteert", maar haar poogt te bewijzen. Kuenen levert geen zweem van bewijs.

Het eerste gedeelte der kritiek is hiermee ten einde. Het bestaat, gelijk wij zagen, uit onnauwkeurige aanhalingen en onjuiste gevolgtrekkingen. Niets wordt principiëel besproken. Mijn beginsel was abstentionisme. Over dit beginsel tot nog toe geen woord. Men tracht te bewijzen, dat ik nog geen volleerd abstentionist ben. In het gunstigste geval zal men dan bewezen hebben, dat er helaas! ongeneeslijke kwalen zijn. *Et après?*

Maar ik geef niet toe, dat ik aan het abstentionisme ontrouw ben geworden, door het recht der persoonlijkheid te handhaven. Wanneer ik gepoogd had dat recht af te leiden uit een materialistische of dualistische wijsbegeerte, dan had Prof. Kuenen aanleiding om te zeggen wat hij zegt. Maar ik heb dit niet gepoogd. De hoogleeraar hebbe slechts de goedheid te herlezen wat ik bl. 118 en bl. 122 schreef. Bl. 118: „Derhalve, omdat in ontevredenheid met het bestaande de groote springveer van alle beschaving ligt; deze ontevredenheid ten slotte altijd wortelt in hetgeen men zoo minachtend een subjektief gevoel noemt, aan dit subjektief gevoel op den duur niet veel gehecht zal worden *tenzij de beteekenis en het souvereine recht der menschelijke persoonlijkheid om alle dingen te beoordeelen... luide verkondigd worde* enz." Hieruit blijkt, vooreerst, dat ik niet spreek van het recht der persoonlijkheid in het algemeen, maar van haar recht om alle dingen te beoordeelen, en vervolgens, dat ik de erkenning van dit recht niet theoretisch, maar alleen praktisch tracht te rechtvaardigen, namelijk omdat zij onmisbaar is, zal de groote springveer van alle beschaving niet verlamd worden. Nu waardeere de lezer Prof. Kuenen's betoogtrant. Het theoretisch recht der persoonlijkheid kan ik niet bewijzen (begründen); tusschen materialisme en dualisme doe ik geen keus; derhalve, zegt de hoogleeraar met

andere woorden, moogt gij het praktisch nut van de erkenning van dat recht ook niet laten uitkomen. Deze gevolgtrekking begrijp ik niet. De hoogleeraar heeft haar dan ook eigenlijk niet gemaakt, maar ook hier mij met mijzelven in tegenspraak gebracht door mij onvolledig aan te halen, door mij op zulk een wijze van het recht der persoonlijkheid te laten spreken alsof ik dat recht theoretisch gehandhaafd had, hetgeen ik natuurlijk niet had kunnen doen zonder voor de een of andere metafysika partij te trekken. Hoe weinig ik dit deed, blijkt insgelijks uit bl. 122. Daar wordt uitdrukkelijk gezegd: „Die zwarigheden mogen ons niet verhinderen met de bewustheid (de persoonlijkheid) *als onomstootelijk verschijnsel* rekening te houden." Kan men duidelijker te kennen geven, dat hier alleen sprake is van hetgeen men in het Duitsch „ein factisches Recht" zou noemen? Mijne voorstelling van de zaak is mitsdien deze: De persoonlijkheid is als verschijnsel onloochenbaar, de erkenning van haar recht praktisch onmisbaar. Is dit „gesluierde metafysika?" Of berust ook hier de kritiek van Dr. Kuenen op een exegese, die zijne eigene hermeneutiek veroordeelen moet?

8°. „Kon, zoo wordt verder gevraagd (bl. 325), kon en mocht Pierson, behoudens de trouw aan zijne wijsgeerige grondstellingen en naar de methode, die deze grondstellingen hem toelaten te volgen, eene hoog ernstige, om niet te zeggen: gestrenge levensbeschouwing voordragen?" Dr. Kuenen antwoordt ontkennend en kan zelfs „met den vinger aanwijzen, waar van den rechten, — dat is: van den als recht aangenomen en aangewezen weg — is afgeweken." Hij gelooft dit te doen bl. 328. Ik had gezegd, dat iemands wenschen met zijn persoonlijkheid rijzen en dalen. Na dit vermeld te hebben gaat Dr. Kuenen op deze wijze voort: „Niet onbillijk is dus de verwachting, dat wij vernemen zullen hoe de ideaalvorming zelve òf plaats heeft òf behoort plaats te hebben.... In plaats van hetgeen wij verwacht zouden hebben ontvangen wij iets anders, te weten Hoofdstuk III, aan historische idealen gewijd... Dit is niet in orde. 1°. Met welk recht wordt ons geraden om in het verleden naar idealen te gaan zoeken? Met welk recht worden wij, om idealen te verkrijgen, in de leer gedaan? 2°. Waarom juist in de leer gedaan bij de vijf godsdienstvormen, die in *Een Levensbeschouwing* zijn genoemd?... Indien nu eens een ander ter school gaat bij de Chineezen, de Hindoes en Mohammed? Men zal hem moeten laten geworden; de *Levens-*

beschouwing verbiedt het hem niet. 3°. Vergeten werd ons te berichten, naar welken maatstaf over de historische idealen kritiek werd uitgeoefend. Aan welke kritiek worden zij onderworpen?" Ziedaar Dr. Kuenen's drie vragen, waarvan hij aanneemt, dat zij onbeantwoord blijven, hetgeen dan mijne „ernstige levensbeschouwing" tot de willekeur zelve stempelen zal.

Die vragen zijn evenwel in mijn boek niet onbeantwoord gebleven.

Eerste vraag: Met welk recht worden wij, om idealen te verkrijgen, in de leer gedaan, wanneer het waar is, dat onze idealen rijzen en dalen met onze persoonlijkheid?

Het antwoord werd gegeven bl. 174: „Wanneer het leven.... als een kunstwerk wordt opgevat, zoo moet voor het leven in het geheel waar zijn wat van de uitoefening van de eene of andere bepaalde kunst geldt, waartoe men niet opgeleid kan worden zonder *aan het kweeken van eigene oorspronkelijkheid de bestudeering van klassieke modellen te paren*... Omgang met hooger bevoorrechte geesten zal in den regel tot navolging aansporen, die zelve een oefenschool der oorspronkelijkheid kan worden." Het antwoord op Dr. Kuenen's eerste vraag luidt dus: Omdat onze idealen dalen en rijzen met onze persoonlijkheid, en onze persoonlijkheid [hier, wegens het verband, oorspronkelijkheid genoemd] een oefenschool noodig heeft zoo wij „ons leven niet zullen verspillen met rondtasten in den blinde", moeten wij een oefenschool binnentreden, moeten wij „in de leer". Ik spreek tot een jeugdig muziekaal talent: uwe kompositiën zullen met uwe persoonlijkheid rijzen en dalen. Oefen haar door omgang met Bach, Beethoven enz. Maar het jeudig talent roept ongeduldig uit: waarom moet ik „in de leer"? Alles hangt immers van mijne persoonlijkheid af!

Dr. Kuenen had het recht te zeggen, dat mijn antwoord niet deugt, maar miste, als goed exegeet, het recht om te beweren, dat ik geen antwoord gaf. Geheel mijn Hoofdstuk III acht hij „een allerzonderlingste wending". Hij had verwacht „dat wij, de voorwaarden van ideaalvorming kennende, nu vernemen zouden, hoe de ideaalvorming zelve òf plaats heeft òf behoort plaats te hebben." Gelijk men ziet, vindt elk nauwgezet lezer die volkomen natuurlijke verwachting ook volkomen bevredigd. Ik doe hem namelijk vernemen, dat ideaalvorming plaats heeft en behoort plaats te hebben *a.* door het bezoeken van een oefenschool (Hoofd-

stuk III), *b.* door de opzettelijke vorming der persoonlijkheid (Hoofdstuk IV). Zoo is alles in orde, de logische gang gered en de „allerzonderlingste wending" aan de dichterlijke verbeelding van mijn recensent teruggegeven.

Tweede vraag: Indien wij ter school moeten, waarom juist in deze? Waarom niet in de leer bij *alle* godsdiensten?

Het antwoord is te vinden bl. 177 vlgg. Wij moeten in de leer bij *alle* godsdiensten: „De godsdiensten vormen het onschatbare boek, waarin de rijkste gemoedservaring opgeteekend staat... wij zegenen niets zoozeer als diezelfde godsdienstige ontwikkeling der *menschheid*, *die* ten slotte tot idealen geleid heeft, waaraan wij verder kunnen arbeiden... De hoofdzaak blijft, dat met *den* godsdienst (= alle godsdiensten) een zeker ideaal gegeven is... Er is (bl. 180 vlgg.) *geen enkele* godsdienst waaraan wij niet iets te danken hebben... Volgens die wijsgeerig-historische beschouwing, die de meeste waarschijnlijkheid heeft, zouden wij reeds verplichtingen hebben *aan den laagsten ontwikkelings*vorm der religie." Schrijft de hoogleeraar dus (bl. 330): „Daar zijn veel meer godsdiensten, die als kweekscholen in aanmerking kwamen: waarom bezoeken wij deze? Er heeft hier een allergewichtigste keus plaats gehad," — dan vergist zich de hoogleeraar. *Principiëel* heeft er geen keus plaats gehad, blijkens het aangehaalde.

Welnu dan niet principiëel; in elk geval toch metterdaad. Gij laat ons feitelijk slechts bij vijf godsdiensten ter schole gaan. Er heeft hier dus een keuze plaats gegrepen „en wel, zegt Dr. Kuenen, met de grootste willekeur." Nog eens: hij vergist zich. Vraagt Dr. Kuenen: waarom juist deze vijf? het antwoord staat op bl. 183, 330, 333 vlg. en 431. Men leest daar:

„Het zijn evenwel slechts enkele bepaalde godsdienstvormen, waarvan wij ons met volkomen helderheid bewust zijn, dat wij ze als scholen van ideaalvorming niet hadden kunnen ontberen. Het Jahvisme, de grieksche religie enz." „Wij leerden de verplichting kennen om bij die volken of richtingen ter schole te gaan, die reeds idealen van groote beteekenis (natuurlijk voor ons, Europeanen) gevormd hadden"... „Wij bespraken idealen, niet al de idealen welke er ooit gevormd zijn,... alleen die,... waarvan de verdere ontwikkeling.... aan een bepaalde historische omgeving blijft gebonden"... „Met de toelichting van de historische idealen, die ik besprak, heb ik dus willen zeggen, dat, volgens mij, de mensch, die de behoeften koestert, in die idealen neder-

gelegd, in de door mij gewenschte richting zich bewegen zal"...
„Met onze aandacht te schenken aan de godsdienstvormen, die op Europa invloed hebben uitgeoefend, was het niet geringe voordeel verbonden van onze levensbeschouwing zooveel mogelijk aan de historische ontwikkeling der europeesche volkeren te kunnen vastknoopen."

Iemand die reden geeft van zijn doen, handelt niet met de „grootste willekeur", handelt zelfs in het geheel niet willekeurig.

Ik gaf vier redenen op, die mijne handelwijze moesten rechtvaardigen. *Voor zoover* ik een keus deed uit de bestaande godsdienstvormen, vond die keus hare verklaring 1°. in ons besef van den nauwen samenhang tusschen onze europeesche beschaving en de vijf genoemde godsdiensten; in onze wetenschap derhalve, dat de idealen juist van die vijf voor ons groote beteekenis hebben gehad; 2°. in ons inzicht, dat de toepassing juist van die idealen in onze historische omgeving mogelijk is; 3°. in mijn overtuiging, dat juist die idealen behoeften vertegenwoordigen, die den mensch leiden in de gewenschte richting, welke richting elders gehandhaafd wordt; 4°. in de onloochenbare omstandigheid, dat een boek als het mijne, 't welk met zoovele traditiën breekt, door juist op die godsdiensten te letten, de historische lijn zooveel mogelijk vasthoudt.

De hoogleeraar had het recht te zeggen, dat mijne redenen niet klemmend zijn, dat ik hare bewijskracht overschatte, maar, als goed exegeet, miste hij het recht om mij van iets onzedelijks, van „de grootste willekeur" te betichten.

Hij had er mij zelfs niet van kunnen beschuldigen, ook wanneer ik, in plaats van vier redenen, er geen enkele gegeven had. Want ik behoefde ze hier niet te geven. Ik schrijf een gids voor den toonkunstenaar. Ik dring aan op de noodzakelijkheid van oorspronkelijkheid aan te kweeken in den omgang met de klassieke modellen. Daarop laat ik een hoofdstuk volgen, dat aantoont wat men van Bach, Haendel, Beethoven of Palaestrina leeren kan. Zal dan iemand het recht hebben om te zeggen: Waarom noemt gij niet Offenbach? Indien Kuenen nog bewijs verlangt voor de stellingen: Sofokles is klassiek, Beethoven is klassiek, het Jahvisme is klassiek, dat wil zeggen: modellen voor den dichterlijken, den muzikalen, den zedelijken kunstenaar, dan is hij een onverbeterlijk sceptikus. Voor een weinig scepticisme ben ik anders niet vervaard, maar dit is mij te sterk. Evenwel, zulk

scepticisme is onwederlegbaar. Ik kan iemand niet bewijzen, dat hij bij Offenbach geen muziek en bij de Chineezen geen ideaalvorming kan leeren. Wat mij betreft, mag ieder het beproeven, maar ik wil niet op mijn geweten hebben, dat ik hem den raad er toe gaf.

Ziehier dus waarop de geheele aanklacht neerkomt: *a* principiëel doe ik geen keus; *b.* de keus, die ik uit praktisch overleg doe, wordt gemotiveerd; *c.* het verband en datgeene, waarop de keus zich richt, maakt elke motiveering overbodig. Op dezen drieledigen grond word ik beschuldigd van „de grootste willekeur."

Derde vraag van Dr. Kuenen: Gij kritiseert de historische idealen; maar naar welken maatstaf? „Op deze vraag (bl. 330) geeft Dr. Pierson ons geen antwoord."

Ik moet andermaal om verschooning vragen. Ik heb het antwoord gegeven bl. 178, 179, 180, 330, 431. Ik deel de aanhalingen mede in de volgorde dezer bladzijden:

a. „Wij moesten in de school der godsdienstige verbeelding gevormd worden, juist om dien arbeid der volmaking [dus der kritiek] der oude godsdienstige idealen met gevolg te kunnen voortzetten. Wanneer toch de menschheid reeds bij den aanvang harer beschaving op haar kenvermogen de kritiek had uitgeoefend, waartoe wij ons thans verplicht gevoelen enz."

b. „De wijsgeerige kritiek moet het godsdienstig ideaal ontdoen van het denkbeeld van iets bovennatuurlijks, dat er mee verbonden pleegt te zijn."

c. „Wij beschouwen het als een ernstigen plicht van den godsdienst alles als onnut weg te werpen om die eene heerlijke loot, ideaalvorming, over te houden."

d. „Wij beschreven niet slechts eenige historische idealen, maar wij poogden tevens er van aan te toonen, in welken geest zij verder ontwikkeld kunnen worden om nog heden ten dage bruikbaar te zijn."

e. „Uit het ideaal van het Protestantisme zagen wij dat van het humanisme en dat van den modernen staat te voorschijn komen".

f. „Wij onderwierpen de historische idealen telkens aan een kritiek, die ons bekend moest maken met hetgeen daarin nog bruikbaarheid of levensvatbaarheid bezit."

Men ziet, dat ik, wel verre van het door Prof. Kuenen verlangde antwoord schuldig te zijn gebleven, wel verre van een beginsel-

looze kritiek te hebben uitgeoefend, in overeenstemming met het hoogst samengesteld karakter van het onderwerp dat ik te behandelen had, een vierledigen maatstaf duidelijk aangegeven heb.

Maatstaf was 1°. mijne opvatting van 's menschen kenvermogen; (*a* en *b*) 2°. de wensch om de ideaalvorming zelve als het uitnemendste in alle godsdienstige konceptiën te doen uitkomen (*c*); 3°. de tegenwoordige bruikbaarheid of de levensvatbaarheid der historische idealen (*d* en *f*) 4°. de gedaanteverwisseling welke het proces der geschiedenis die idealen reeds heeft doen ondergaan [„die Weltgeschichte ist das Weltgericht"] (*e*).

Het is waar, ik had aan dit alles in mijn boek een geleerden vorm kunnen geven. Ik had dan moeten schrijven: Paragraaf zooveel: *Over den maatstaf, naar denwelken in het nu volgende hoofdstuk de historische idealen beoordeeld zullen worden* en dan *a*), *b*), *c*), *d*), *e*), *f*). Ik heb dat niet gedaan. *Peccavi.*

Heb ik niet verzuimd mijn vierledigen maatstaf aan te geven, die maatstaf zelf is tegen elke beschuldiging van willekeurig te zijn gedekt, daar hij zich van zelf aanbeveelt. Ik sprak van godsdienstige voorstellingen; elke voorstelling van dien aard heeft, laat mij ook eens geleerd zijn, een „erkenntnisstheoretisches Moment"; is een vervulling, gegeven aan een behoefte; heeft een praktische strekking, en eindelijk een historisch verloop. Hoe kan men die voorstelling dus anders beoordeelen dan van uit de genoemde onderscheidene gezichtspunten. Het spreekt daarbij van zelf, dat men nu eens langer stilstaat bij het eene, dan weer bij het andere, naarmate het belangrijker is.

Prof. Kuenen had dus het recht gehad om te zeggen, dat mijn vierledige maatstaf niet deugde, maar, als goed exegeet, had hij het recht niet om aan zijne lezers mede te deelen, dat ik niet zeide met hoedanigen maatstaf hier moet worden gemeten.

Ook wanneer ik dit niet gezegd had, ware hij onbillijk geweest. Men kan iets zeggen met woorden en met daden. Uit iemands kritiek leert men zijn maatstaf kennen, tenzij hij meet met verschillende maat en hetzelfde zwart en wit noemt. Maar dit heeft de hoogleeraar in mijn kritiek niet ontdekt. Een kritiek is niet willekeurig, wanneer zij haar beginsel niet noemt, maar wanneer zij geen beginsel heeft.

9°. De hoogleeraar wil voorts niet toegeven, dat al mijne historische idealen juist idealen zouden zijn. Het blijkt, volgens hem, uit mijn Hoofdstuk III geenszins, „dat de conceptiën uit

het Jahvisme enz. idealen zijn in den zin van kinderen der menschelijke persoonlijkheid, vormen gegeven aan hare diepste wenschen of behoeften." Wel heb ik getracht, „keer op keer het bewijs te leveren, dat de bedoelde conceptiën zich voor het verstand niet laten rechtvaardigen of tegen de verstandelijke kritiek niet bestand, dat zij dus òf onbewijsbaar òf onwaar zijn;" de hoogleeraar wil zelfs eens toegeven, *dat ik telkens in het leveren van dat bewijs geslaagd ben;* maar „ook in dit gunstigste geval betoogt Pierson niet wat betoogd moest worden," want die kritiek is de zijne en „ligt geheel buiten den gedachtenkring van hen, wier conceptiën" door hem „worden beoordeeld." „Hun verstand maakte die tegenwerpingen niet... het blijkt dus in geenen deele, dat die voorstellingen aan ideaalvorming haar ontstaan te danken hebben....: ten aanzien van de meeste blijkt het tegendeel. Wie gelooft in ernst, dat het „gij zult niet" van den Dekalogus is voortgekomen uit de gemoedservaring, uit het gevoel van wel en wee?" Hetzelfde herhaalt Kuenen dan met andere woorden van al mijne beweerde historische idealen. Ja, ik „schijn dit hier en daar zelf te hebben gevoeld." Ik schijn „nu en dan geheel te vergeten, waarmee ik bezig ben" en niet meer over idealen maar over geheel iets anders te spreken. Eerst was ik willekeurig, thans onnoozel.

Zie hier wat er van de zaak is. Ik redeneerde op deze wijze: de menschheid heeft tot hiertoe geleefd bij het licht van zekere voorstellingen (zie Hoofdstuk III). Voorstellingen kunnen in het algemeen slechts òf aan verstandelijke ervaring òf aan gemoedservaring ontleend zijn (zie Hoofdstuk I). Aan verstandelijke ervaring kunnen de voorstellingen in kwestie niet ontleend zijn want zij zijn òf onbewijsbaar òf onwaar (zie de kritiek van Hoofdstuk III). Derhalve moeten de genoemde voorstellingen wel aan de gemoedservaring ontleend zijn, en heeft zij en zij alleen dus het licht ontstoken, waarbij de menschheid heeft geleefd. -- Had de hoogleeraar nu gezegd: uwe konklusie is onjuist, want gij hebt niet bewezen, dat de genoemde voorstellingen door de verstandelijke ervaring gewraakt worden, dan kon daarover een vruchtbaar debat gevoerd worden. Maar neen: hij geeft mij, als hier geheel onverschillig, toe, dat ik in mijne kritiek het recht aan mijne zijde had; hij wil, als hier niet ter zake doende, aannemen, dat de genoemde voorstellingen zich niet rechtvaardigen laten voor de rechtbank van het verstand, en argumenteert nu

zoo: uit de gemoedservaring zijn die voorstellingen niet ontstaan want 1°. zij, die ze vormden, beweerden ze aan de verstandelijke ervaring te danken te hebben, en 2° wie kan zich voorstellen, dat zij uit de gemoedservaring zouden ontsproten zijn? Deze argumentatie van Prof. Kuenen komt hierop neder: a moet het gevolg zijn van b of c. Aangetoond hebt gij, dat a niet het gevolg is van b. Dus, — ja wat? dus is a het gevolg van c? Misgeraden; a is toch het gevolg van b, want zij, in wien a ontstaan is, beweren het en ik kan het mij niet anders „voorstellen." Of ik het ook bij dit betoog „slechter had kunnen treffen," — gelijk de hoogleeraar dat in gekuischte taal ten aanzien van de vijf godsdiensten beweert, die ik geraadpleegd had?

De fout is openbaar. Brengen wij Dr. Kuenen's argumentatie slechts op een ander gebied over. Vaststaan *e concessis* mijne wijsgeerige grondbeginselen van Hoofdstuk I. Ik verhaal u van allerlei hallucinatiën en visioenen. Ik bewijs u (*e concessis*), dat zij geene objektieve waarnemingen zijn en besluit: dus zijn zij het gewrocht van gemoedservaring, *in casu* van vrees, hoop en een daarop gebouwd oordeel enz. Neen, herneemt Dr. Kuenen, tot dat besluit hebt gij geen recht, want „de kritiek, die geleverd werd, is die van Dr. Pierson en ligt geheel buiten den gedachtenkring van hen, wier hallucinatiën en visioenen door hem worden beoordeeld. Hun verstand maakte de tegenwerpingen niet, die hem afdoende toeschijnen; integendeel het had vollen vrede met de voorstellingen, die zij zich vormden en rekende zich zelfs in staat om hare waarheid te bewijzen. Het blijkt dus in geenen deele, dat die hallucinatiën en visioenen aan gemoedservaring haar ontstaan te danken hebben. Ja van de meesten blijkt het tegendeel. Wie gelooft in ernst, dat bijv. een: „ „ik betastte de lidteekenen van den opgestanen Heiland"" uit de gemoedservaring van Thomas zou kunnen voortkomen?" Zoo spreekt Dr. Kuenen metterdaad. Het zou er fraai uitzien, indien wij de visionarissen zelven eerst om verlof moesten vragen, eer wij hunne inzichten, hunne voorstellingen, louter aan gemoedservaring mochten toeschrijven. Den auteur van eene Inleiding op het Oude Testament, die Prof. Kuenen misschien wel eens gelezen heeft, kan voortaan elke konservatieve exegeet straffeloos toevoegen: hoe, Jesaja VI geen werkelijkheid! „Ik zag den Heer zitten op een troon, in het jaar van Uzzia's dood. De serafs stonden boven hem. Zij riepen een driewerf heilig. Ik vreesde te zullen vergaan, maar een der serafs roerde

mijn mond aan met een gloeiende kool; daarna hoorde ik 's Heeren stem en greep er tusschen den Heer en mij een samenspraak plaats"... hoe, dit alles is niet zoo gebeurd, omdat uwe kritiek dit niet plaatsen kan. Maar dat is uwe kritiek. Jesaja's verstand noch het onze maakt de tegenwerpingen, die u afdoende toeschijnen. — Zou die auteur evenwel niet hernemen: wat Jesaja er van dacht, laat ik daar: men ziet iets òf door objektieve waarneming òf in een visioen. Objektieve waarneming kan het zien van Jesaja niet geweest zijn, visioen evenmin, dus is het inkleeding.

In 1875 schreef Dr. Kuenen: »het staat historisch vast, dat de Semieten in het algemeen de godheid zelve zonder eenigen schroom ten tooneele voeren en van hare gezindheden, motieven en besluiten gewagen met een eenvoud en vrijmoedigheid, die ons dikwerf met verbazing vervullen." Welnu, hier is een Semiet. Hij zegt: toen sprak God al deze woorden... o. a. den zevenden dag zult gij geen werk doen. Wat is dit nu? Waar? Volgens Kuenen, neen. Wat echter voor mij niet waar is, kan wel worden uitgegeven, maar kan nooit door mij aanvaard worden als inderdaad de vrucht van verstandelijke ervaring. Wat blijft er dus over? De voorstelling: God beveelt de heiliging van den sabbath, moet dan wel een vorm zijn, waarin gemoedservaring, gevoel voor het heil van Israël en het nadenken daarover, hare uitdrukking vindt. En zal Dr. Kuenen zich nu gewonnen geven, wanneer een supranaturalisch exegeet hem toevoegt: dat hebt gij niet bewezen, want de semietische auteur of redaktor van Exodus XX dacht er anders over?

Het is dus duidelijk, dat, wanneer Prof. Kuenen, na verklaard te hebben, dat hij over de verstandelijke kritiek van Hoofdstuk III niet twisten wil, mij het recht ontzegt om over den oorsprong der historische idealen een zelfstandig oordeel te vellen, hij zich zelven verbiedt, om zich over de vrijmoedigheid der Semieten bij hunne verzekeringen „te verbazen" en zich daarentegen verbindt, om alle Semieten op hun woord te gelooven, — hetgeen nog al een „schwere Aufgabe" is.

Ik wil evenwel zijn argument laten gelden. Ik wil aannemen, dat men voorstellingen niet mag afleiden uit een bron die alleen onze kritiek heeft ontdekt, maar altijd hen moet raadplegen, die de voorstellingen hebben gevormd. Laten wij hen dan nu raadplegen. Wat antwoorden onze Semieten bij monde van Prof. Kuenen? „Hun verstand rekende zich in staat de waarheid dier

voorstellingen te bewijzen." Nu bedenke men, dat hier sprake is van voorstellingen, of, zoo als ik ze noem, idealen als dezen: Jahvisme, de veredelende kracht van het lijden enz. Dit zijn voorstellingen van profeten. Volgens Prof. Kuenen rekenden de profeten zich dus in staat de waarheid van het Jahvisme, de waarheid der ethische Messias-verwachting te bewijzen. Hoe weet hij dat? Ik schaam mij bijna hem te herinneren aan Jeremia XLIV, aan Jesaja LIII. In het laatste hoofdstuk lees ik een indrukwekkende affirmatie: „De knecht van Jahveh zal zaad zien." Gelooft Dr. Kuenen in ernst, dat de dichter van Jesaja LIII zich in staat rekende, de waarheid dezer voorstelling te „bewijzen"? Maar, herneemt hij waarschijnlijk, Jeremia beproeft een betoog. Hij leidt de waarheid van het Jahvisme af uit de rampen van hen, die het Jahvisme hadden verzaakt. Het is zoo. Maar wanneer zijne hoorders en vooral zijne hoorderessen hem antwoorden: integendeel, sedert wij het Jahvisme aangenomen hebben zijn wij zoo diep ongelukkig, treedt hij dan in een historisch onderzoek, toont hij dan door eenig woord, dat hij zich tot een wederlegging, dus tot een bewijs van het tegendeel in staat acht, of bevestigt hij eenvoudig: Jahveh kon het rooken ter eere van de Koningin des Hemels niet meer verdragen? Op welken grond durft Jeremia het bevestigen? Omdat hij zich bewust is, in den naam van Jahveh te spreken.

Indien men het dus onhistorisch noemt, de historische idealen o. a. van het Jahvisme af te leiden uit gemoedservaring, *omdat* de eerste verkondigers van dien godsdienst aan die bron niet hebben gedacht, dan is het even onhistorisch, ze af te leiden uit verstandelijke ervaring, want daaraan hebben zij evenmin gedacht; dan mag men alleen spreken van openbaring, rechtstreeksche openbaring. Prof. Kuenen gelooft daaraan evenmin als ik. Maar wanneer men zichzelf veroorlooft af te wijken van het getuigenis dergenen die de voorstellingen hebben gevormd, mag men dan een ander daarover hard vallen, die juist hetzelfde doet?

De hoogleeraar heeft evenwel nog een tweede argument, dat hij op deze wijze formuleert: „wie gelooft in ernst, dat het „gij zult niet" van den Dekalogus is voortgekomen uit de gemoedservaring, uit het gevoel van wel en wee?"

De lezer, die mijn boek niet kent, of niet bij zich heeft, — en Dr. Kuenen verwacht zulke lezers bl. 359 bovenaan, — meent natuurlijk, dat ik dit geleerd heb en moet mij schier

voor ijlhoofdig houden. Maar hij schorte zijn vonnis op, want ik zal hem aantoonen, dat de hoogleeraar ook hier een hermeneutiek volgt, die ik althans uit zijne voortreffelijke *hermeneuticae lineamenta* niet geleerd heb.

Men lette op zijne appositie: „uit de gemoedservaring, uit het gevoel van wel en wee." Zij heeft geen zin, tenzij de hoogleeraar in de meening verkeert, dat gevoel van wel en wee bij mij hetzelfde beteekent als gemoedservaring.

Mag ik dan zijn aandacht vestigen op bl. 69 vlgg., waar juist het tegendeel staat? „Ervaring is het verwerken van indrukken... Ervaring is appreciatie.., wij waardeeren òf buiten verband òf daartegen in verband met een bepaalde klasse van onze aandoeningen... In het tweede geval is *verstand* en gemoed werkzaam... Met ons gemoed, — uit den samenhang vloeit voort, dat dit woord hier gemoedservaring beteekent, — *oordeelen* wij over de aangenaamheid der verschijnselen", d. i. natuurlijk over de indrukken, door de verschijnselen op ons gevoel van wel en wee gemaakt. Uit deze aanhalingen blijkt, dat, wanneer men aan mijne beschouwingen recht wil laten wedervaren, men niet mag schrijven gemoedservaring = gevoel van wel en wee, maar schrijven moet: gemoedservaring = oordeel over de wijzigingen van dat gevoel.

Zoodra men dit doet verdwijnt de onmogelijkheid, om zich voor te stellen wat ik leerde. Een Dekalogus, ontstaande uit het gevoel van wel en wee? Onzin natuurlijk. Maar een Dekalogus, die uit nadenken, verwerken van indrukken, oordeelen ontstaat, — dat klinkt toch geheel anders, niet waar?

De hoogleeraar kan daaruit tot zijne geruststelling zien, dat het met de zelfbewustheid, waarmee ik schrijf, beter geschapen staat dan hij meent. „Ik schijn, volgens hem, nu en dan in het besproken hoofdstuk geheel te vergeten, waarmee ik bezig ben." Dit niet zeer vleiend oordeel berust op deze verzekering: hij draagt ons redeneeringen voor, die ons zelfs in de verte niet doen denken aan „idealen". Idealen had ik vruchten der gemoedservaring genoemd. Natuurlijk, wanneer Prof. Kuenen gemoedservaring eenvoudig gelijkstelt met het gevoel van wel en wee, dan begrijp ik best, dat hij bij mijne „redeneeringen" over katholiciteit, ascetisme, modernen staat enz. in de verte niet aan vruchten van gemoedservaring heeft gedacht. Ik begrijp dan evenwel minder goed, waarom hij het nog de moeite waard ꞌt gevonden, om mijne geheele theorie te bespreken. Zij was

er dan al te onzinnig toe; het was dan louter „phantazeeren", gelijk dat woord hem dan ook eens (bl. 359) op de lippen komt, waar hij eene der toepassingen mijner theorie aanroert. Gelukkig blijft mijne uitzinnigheid voor rekening van eene gebrekkige exegese. Wanneer ik idealen vruchten der gemoedservaring acht te zijn, wil dit, blijkens of liever krachtens mijne zoo even aangehaalde woorden, niets anders zeggen dan dat elk ideaal het kind is van een bepaalde klasse van aandoeningen (zie bl. 70) *en van het scheidend en verbindend verstand* (zie andermaal bl. 70). Het wil niets anders zeggen dan dat geen enkel ideaal ontstaan kan, wanneer gij het gevoel van wel en wee wegdenkt, en omgekeerd idealen kunnen ontstaan, nu dat gevoel eens gegeven is. Het wil dus niet zeggen, dat het bedoelde gevoel de eenige bron is van de idealen. Hoofdstuk II spreekt van voorwaarden (in het meervoud) van ideaalvorming, en vermeldt (bl. 129) alleen *de eerste* voorwaarden. Er werd dus te kennen gegeven, dat er nog anderen zijn, die ik niet vermeldde. Dit alles ziet de heer Kuenen over het hoofd en vraagt dan, wie zich voor kan stellen, dat het formeele gedeelte van den Dekaloog, dat mijne denkbeelden omtrent den modernen staat enz., voortgekomen zijn uit het gevoel van wel en wee? Hij had even goed kunnen vragen: kunt gij u voorstellen, dat het teeken van den sol-sleutel uit het gevoel van wel en wee is voortgekomen? De hoogleeraar had mijn werk niet behoeven te lezen, veel minder had hij het behoeven te beoordeelen. Maar wanneer hij die moeite nam, had hij, dunkt mij, moeten lezen wat er staat [1]).

10e De hoogleeraar komt tot ernstiger grieven. Ik had van de ideaalvorming getuigd, dat „zij meer en meer de eigenlijke bron van deugd en blijdschap in ons worden moet." Daartoe miste ik, volgens Dr. Kuenen, het recht. Immers: „van rangschikking (bl. 335 der recensie) zijner gewaarwordingen, hebben wij niets vernomen... Alle gewaarwordingen zijn *gleichberechtigt*. Uit die

---

[1]) In de kunst van dit niet te doen, heeft de hoogleeraar ten mijnen aanzien het tamelijk ver gebracht. Bl. 321 zijner recensie bericht hij, dat ik „de theologische beschouwing van de wereld rangschik onder de richtingen, opzettelijk uitgevonden om onkunde en voldaanheid aan te kweeken", met aanhaling van bl. 132. Daar staat bl. 132 geen woord van te lezen. Er staat: onder de richtingen opzettelijk daartoe uitgevonden, is eene richting, die „de wereld *alleen* uit een theologisch oogpunt beziet". Wat dit beteekent, wordt er terstond bijgevoegd: „en zich opdringt, dat in hare *bovennatuurlijke* hulp de *eenige* redding voor de wereld gelegen is"; m. a. w. fanatisch supranaturalisme.

gewaarwordingen" (— alleen daaruit? —) ontstaan nu de idealen, van welke dus hetzelfde geldt". Ook de idealen moeten alle *gleichberechtigt* zijn. „Hoe komen wij nu tot deugd? Wij komen er niet, tenzij toevallig de zedelijke aantrekkelijkheid van ons gemoed grooter mocht zijn, dan òf de esthetische òf de zinnelijke."

Ten dezen aanzien zal mijn boek dan ook weer de willekeur zelve zijn. „Dr. Pierson is hier *naïef in de allerhoogste mate.* Hij decreteert eenvoudig, wat hij, op zijn standpunt, nimmer rechtvaardigen kan... Uit eigen machtsvolkomenheid bepaalt hij niets minder dan ons *levensdoel*, zonder zelfs te gevoelen, naar het schijnt, dat hij daarvan niet mag spreken en in geen geval recht heeft, om er een uit te vaardigen". Ik had namelijk gezegd, dat ons leven geen ander aanwijsbaar doel kan hebben, dan om tot de vermindering van ellende mede te werken, en dat het levensdoel slechts in handelen kan gelegen zijn. Waarom had ik mij zoo niet mogen uitdrukken, zonder „in de allerhoogste mate naïef te zijn"? Omdat de kunstenaarsaandrift *sommigen* wel tot de verwezenlijking van hunne idealen zal leiden, maar zij het niet *allen* behoeft te doen. „Indien (bl. 336) *anderen* tevreden zijn met het ideaal zelf..., wat is daartegen dan, op het standpunt van Dr. Pierson, in te brengen? Zij hebben nu eenmaal geen lust om te arbeiden op een dorre heide. Welnu, wie heeft recht om hen deswege hard te vallen?.... Even verrassend als het optreden van het levensdoel is elders het inschuiven van de gedachte aan anderen en de zorg van hun welzijn..... Indien eens een der jeugdige ongeloovigen, ten wier behoeve de „Levensbeschouwing" vooral geschreven is, het woord opnam en zeide: „ „Gij zegt wel, waarde Doctor, dat wij aan de kombinatiën onzer verbeelding den vrijen loop moeten laten! De uwe vermeit zich, naar het schijnt, in „*the greatest happiness of the greatest number*. Mijne richting is eene andere. Ik neem het gepeupel in de schilderij van mijne toekomst niet op"" ... Indien dat gebeurde, wat zou hem van het standpunt der ideaalvorming kunnen worden geantwoord?"

Niet minder verbazend komt Dr. Kuenen een derde assumtie voor: dat wij ons namelijk om het nageslacht zouden hebben te bekreunen. Heeft het nageslacht iets op ons te pretendeeren? Ik zal een bevestigend antwoord hebben gegeven, maar „zoo zonder eenig motief,"

Deze beschuldigingen berusten op een misvatting mijner woor-

den, die ik zeker voor eene misduiding zou houden, indien ik mijn recensent niet persoonlijk kende. Hij staat hier evenwel op een grens. Wanneer ik hem aangetoond zal hebben, dat hij er staat, moge hij zelf de vraag beslissen, of zijne hoogst onnauwkeurige exegese niet een eerste, bedenkelijk symptoom is van een godsdienstigen gloed, die misschien reeds een anderen naam verdient. Zou hij de eerste zijn, dien godsdienstijver tot grove onbillijkheid verleidde?

Om den lezer te beduiden, dat ik, gemeenzaam uitgedrukt, met mijn *„levensdoel"* uit de lucht kom vallen, stelt de hoogleeraar het voor alsof ik in het begin van niets gesproken had dan *a.* van de wijze waarop idealen worden gevormd, *b.* van sommige historische idealen, om dan plotseling, en wel eerst op bl. 343, zegge drie honderd drie en veertig, van een levensdoel te gewagen. Deze, ik geloof het gaarne, onopzettelijke voorstelling der zaak moet indruk maken. Weet gij, lezer, wat Dr. P. voor een oppervlakkig en willekeurig geschrijf heeft uitgegeven? Ik zal het u zeggen. Hij deelt ons eerst mede, dat wij zoovele idealen mogen maken als wij willen, onverschillig van welke soort (bl. 1—342), en dan gaat hij aan het preeken, en dekreteert bl. 343 met de allerhoogste naïveteit, wat ons levensdoel moet zijn. En, verbeeld u, dat levensdoel is dan op eens: verbeteren van aardsche toestanden, denken aan anderen, leven ook voor het nageslacht. Alsof niet een van die jonge ongeloovigen, voor wie hij schreef, zou kunnen zeggen: ga uw gang, waarde dokter, wij leven niet voor anderen, dat is nu eens ons ideaal niet. Zoo Dr. Kuenen. — Het is jammer, dat hij er niet aan heeft toegevoegd: wanneer dit geschrift van Dr. P. minder oppervlakkig en willekeurig ware geweest, zouden wij er met genoegen op onze Modernen-vergadering een geheelen avond over geredetwist en zou ik er zelf met evenveel genoegen een recensie van 50 bladzijden over geschreven hebben. Op die wijze ware er meer samenhang tusschen beschouwing en gedrag.

Zal ik mij nu naar behooren rechtvaardigen, dan moet ik niet op Dr. Kuenens voorbeeld beginnen met bl. 343, maar een weinig, slechts een driehonderd bladzijden vroeger, met bl. 32.

Voor wie schreef ik? Voor jeugdige ongeloovigen in het algemeen, hoe lichtzinnig, hoe egoïstisch, met hoeveel minachting van het „gepeupel" vervuld men die jongelingen zich slechts voor wil stellen? Neen, maar voor hen, die ook uit mijn geschrift dat „ge-

lukkig vermogen" willen leeren kennen (de ervaring), dat het meest ongelijksoortige omzet in overtuigingen, *welke zich van onze liefde meester maken en daardoor invloed uitoefenen op ons bestaan;*" voor hen, „die tot bewustheid willen komen van hetgeen *als kinderen van dezen tijd* reeds in hunne hoofden en harten woelt (dus ook reeds de leer van *the greatest happiness of the greatest number*)," voor hen, bij wie behoefte kon aangenomen worden aan een levensbeschouwing (bl. 42) welke... tot zulk een handelen in staat stelt als waarbij alle menschelijke vermogens (dus zeker ook wel die, bij welker uitoefening het „gepeupel" baat vindt) in onderlinge harmonie tot een *doel* samenwerken, *dat het geluk bevordere van onszelven en van de omgeving waarin wij zijn geplaatst.*"

Wanneer de hoogleeraar dus beweert, dat ik in het door hem onderstelde geval van het standpunt der ideaalvorming niets zou kunnen antwoorden, dan heeft hij te vroeg de grens getrokken waar mijn latijn ten einde is. Welke jonge ongeloovigen hij kent, en of zij inderdaad bereid zijn om zonder belangstelling van „het gepeupel" te spreken, weet ik natuurlijk niet, maar uit het aangehaalde blijkt, dat ik mij van den aanvang in meer waarachtig beschaafd gezelschap heb gedacht, en dus van „een der jonge ongeloovigen, ten wier behoeve de Levensbeschouwing vooral geschreven is" niet behoef te verwachten, dat zij „het woord zullen opnemen" om te zeggen hetgeen Dr. Kuenen hun al te vriendelijk in den mond legt.

Maar uit het aangehaalde blijkt tevens, dat ik niet bl. 343 maar reeds bl. 42 van een levensdoel gesproken, en zelfs te kennen gegeven heb, dat ik de waarheid, m. a. w. de deugdelijkheid, mijner levensbeschouwing zoek in de mate, waarin zij hen, die nog geen bevredigende levensbeschouwing bezitten (zie bl. 31), in staat stelt om dit doel te bereiken. Dat doel werd verder omschreven als bevordering van eigen en anderer geluk door middel van de harmonische ontwikkeling van alle onze vermogens.

Had ik daartoe geen recht? Vooreerst doe ik opmerken, dat een schrijver zich richten mag tot wie hij wil. Ik richtte mij tot degenen, die ik beschreven heb, en bij wie ik dus den wensch aannam om niet egoïstisch het leven door te brengen. Ik zeide tot hen met andere woorden: aangenomen dat gij dit niet wilt, ziehier dan hoe gij het aan kunt leggen, ziehier althans op welken trant gij arbeiden moet. Maar ik deed meer. Zegt Dr. Kuenen: „Pierson's idealen kunnen eerst even goed egoïstisch als altruïstisch

zijn, en (daarna) wordt *op eens* (bl. 160) ondersteld, dat zij dit laatste karakter zullen dragen" dan geeft hij weer een getuigenis, dat ik niet overeenkomstig de waarheid kan noemen. Op bl. 160 kan niet „op eens" te voorschijn treden, wat bl. 42 reeds werd aangeduid, wat bl. 153, ter plaatse waar het behoorde, breedvoerig werd ontwikkeld. Beweert Dr. Kuenen, dat mijne idealen op zichzelven even goed egoïstisch als altruïstisch kunnen zijn, en ik ze alleen willekeurig of in de allerhoogste naïveteit altruïstisch kon maken, hij vergeet dan geheel, dat ik (bl. 153) als tweede voorwaarde van ideaalvorming juist datgene genoemd heb wat *alle egoïsme buitensluit.* Ik vroeg daar:

„De gedachte kan opkomen: is de partij, die Mefistofeles gekozen heeft, niet de beste? ... Wat wij hier schrijven is niet voor de menigte" (die men nog van het verkeerde der zelfzucht overtuigen moet), „enkel voor die betrekkelijk weinigen, die naar een levensbeschouwing vragen" (en daarmede reeds toonen, zie bl. 42, dat zij het geluk van zich zelven en van anderen zoeken). Hen zal ik er niet te vergeefs op wijzen, dat wij de onverschilligheid (= zelfzucht) niet tot onze leus kunnen maken, zonder den levensader van alle hoogere beschaving af te snijden..." „Hoogere beschaving kwijnt en sterft spoedig, wanneer het egoïsme van een Mefistofeles de plaats inneemt van belangstelling ..." „Dat hoogere beschaving van onbaatzuchtige liefde en daarvan alleen aanzijn en voedsel ontvangt, kan niet in twijfel worden getrokken." Dr. Kuenen had dus geen recht te zeggen, dat idealen egoïstisch kunnen zijn, die, volgens mij, in het geheel niet ontstaan *zoolang er egoïsme is.* Ik heb ideaalvorming in hare geboorte zoo zeer aan alle egoïsme onttrokken, dat ik ideaalvorming en egoïsme eenvoudig als kontradiktoire begrippen tegenover elkander stel en aan egoïstische idealen, aan de idealen, ik zeg niet der zelfliefde, maar der zelfzucht, *in het geheel geene plaats heb toegekend.* Mijn recht daartoe heb ik trachten te vestigen op het betoog, dat alle beschaving door egoïsme sterft, waarbij ik bl. 157 poogde te doen uitkomen, hoezeer ook kunst medegevoel onderstelt: „Kunst, gelijk Beethoven en Goethe en vroeger reeds Griekenland ons haar vertolken, is er *niet* tenzij er, om zoo te spreken, geen atoom in het heelal gevonden worde, dat met ons gemoed in aanraking gebracht, daar niet een snaar van smart of vreugde trillen doet," welken volzin Prof. Kuenen vertaalt: „Dr. Pierson's idealen kunnen even goed louter egoïstisch zijn als zui-

ver altruïstisch." Welzeker! Even goed! Idealen wil ik laten voortkomen uit een stemming, die jegens niets in het heelal, dus jegens het lijden van anderen wel allerminst, onverschillig blijft, en toch kunnen die idealen stijf staan als egyptische beelden van louter egoïsme! Welzeker! „kunst, — en men kent de ruime beteekenis waarin ik dat woord heb genomen, — kunst kan er niet zijn, tenzij Hemel en Hel door het gemoed zijn gevaren." Het baat niet. Hemel en hel kan men gerust doorwandelen, en even koel, even apathiek blijven als had men staan te peuren over een Leidsche sluis. De Dante's zijn dan ook zulke verbazend egoïstische wezens!

Met andere woorden: het diep ethisch karakter van hetgeen ik aantrekkelijkheid van gemoed noemde schijnt de hoogleeraar ten eenemale te hebben miskend. Hij vergenoegt zich met de meest alledaagsche opvatting van mijn „gevoel van wel en wee, van aangenaam of onaangenaam," om mij dan te kunnen voorstellen als iemand, die achterover in zijn leuningstoel kringetjes van cigarenrook zit te blazen, idealen genoemd, en wien het dan plotseling invalt, dat hij welstaanshalve toch ook anderen een cigaar aan te bieden heeft.

Het schijnt inderdaad ongeloofelijk, dat Dr. Kuenen mijn stellen van een levensdoel willekeur heeft genoemd en mij beschuldigt „van zelfs niet te gevoelen dat ik van geen levensdoel mag spreken en in geen geval het recht heb om er een uit te vaardigen." Iemand getroost zich de moeite om een levensbeschouwing te schrijven en dan zal hij niet het recht hebben van een levensdoel te spreken. Ik zal dus onnoozel genoeg zijn geweest om iets te beschouwen, dat voor mij geheel doelloos was? Prof. Kuenen „dekreteert" dit. Een *decretum horribile!* Ik behoef er mij gelukkig niet aan te onderwerpen. Om de volgende reden:

Het valt zeker licht aan het woord: levensdoel een beteekenis toe te kennen, waardoor het terstond in het oog springt, dat er in een geschrift als het mijne geen plaats voor is. Ik ben daarom zoo vrij geweest van zelf te zeggen wat ik onder levensdoel verstond. Noemt gij het een doel, door iemand buiten de menschheid gesteld, of voorgeschreven door een „kategorischen imperatief," dan hebt gij gewonnen spel. Hoe zou ik ooit van zulk een levensdoel kunnen spreken? En toch is dit de eenige beteekenis, waaraan Dr. Kuenen gelieft te denken. Als goed exegeet

had hij evenwel het door hem beoordeelde geschrift ook op dit punt dienen te ondervragen, en niet moeten schrijven: „uit eigen machtsvolkomenheid bepaalt Dr. P. niets minder dan *ons* levensdoel," — want dat heeft Dr. P. nergens gedaan, hij kent bijv. uw levensdoel niet! Prof. Kuenen had veeleer behooren te onderzoeken, welke bepaling van het woord levensdoel in mijn geschrift gegeven werd, en moeten aantoonen, indien hij zich daartoe in staat gevoelde, dat ik, aan die bepaling getrouw blijvende, geen levensdoel heb kunnen vinden.

Wat ik onder levensdoel versta, wordt uitdrukkelijk gezegd bl. 346: „Onder levensdoel verstaan wij hetgeen èn het leven der moeite waard maakt èn tegelijk voor ons niet onbereikbaar is." Doel is bij mij dus niet bestemming, datgene waartoe iets door een ander gegeven of gemaakt is, maar datgene waartoe men iets gebruiken wil om het bezit er van der moeite waard te vinden. In deze bepaling ligt natuurlijk een overlegging opgesloten en wel deze: het leven bezitten wij nu eens, dat leven, waarvan „het uitnemendste moeite is en verdriet." Zullen wij het afleggen? er willekeurig een eind aan maken als aan vruchteloos getob? Neen, want er is iets, dat de moeite van te leven loont. Het is handelen in de overtuiging, dat wij de aarde voor anderen bewoonbarer kunnen maken. Er zijn misschien verhevener doeleinden, maar dit is niet *a priori* onbereikbaar.

Werd die uitspraak niet gemotiveerd? Het tegendeel is waar. Vier stellingen zijn in het afgetrokkene mogelijk. 1°. Het aardsche bestaan heeft geen doel (niets wat het der moeite waard maakt); 2°. het vindt zijn doel in de bevrediging onzer zelfzucht; 3°. in het leven voor den Hemel; 4°. in het leven voor de aarde.

De eerste stelling werd voor mij uitgesloten èn door het karakter der lezers tot wie ik mij richtte èn door hetgeen als de tweede voorwaarde van de ideaalvorming werd genoemd.

De tweede werd uitgesloten door hetgeen ook de eerste uitsluit.

De derde werd uitgesloten door de kritiek op bl. 25 vlgg., de kritiek van de „otherwordliness."

Na deze eliminatie bleef de vierde alleen over.

Nu kan Dr. Kuenen zeggen, dat ik nog op eén punt hem het bewijs schuldig ben gebleven. Dat het leven u de gelegenheid geeft tot handelen ten beste van anderen, maakt voor u het leven de moeite waard. Maar gij hebt zulke schoone idealen, en in

die wereld van idealen vindt gij het hoogste, waaraan de werkelijkheid toch niet beantwoordt. Waarom vindt gij uw levensdoel dan niet in de beschouwing van die idealen zelve, in dat Quietisme, dat gij veroordeelt? „Ik, — gaat Dr. Kuenen bl. 336 voort, — ik neem gaarne aan, dat de kunstenaarsaandrift sommigen tot werkzaamheid zal leiden, maar indien anderen tevreden zijn met het ideaal zelf.... wat is daartegen dan, op het standpunt van Dr. Pierson, in te brengen?"

Wat in te brengen? Niets, omdat wat alles afdoet er reeds tegen ingebracht is op bl. 165. Na vragen en opmerkingen te hebben vermeld als die, waardoor Prof. Kuenen het mogelijk acht, dat men zich bloot tot het vormen van idealen beperke, zeg ik verder: „met zulke vragen en opmerkingen zou men nog lang kunnen voortgaan, maar dit voor geen wederlegging van hetgeen ik stelde kunnen uitgeven zonder daardoor onbekendheid te verraden met hetgeen tot het eigen wezen der kuntenaarsziel behoort. Want zij heeft dit... kenmerk:.. onwederstaanbare behoefte tot verwerkelijking van hare idealen... Het is den kunstenaar onmogelijk niet een vorm te zoeken.... Wat van den enkelen kunstenaar geldt, is even waar van de menschheid... Hetgeen haar tot (den) arbeid aandrijft is niet praktische berekening (maar)... het gemoed, dat in het opvolgen van zijn aandrift zijn bevrediging pleegt te vinden... De kunstenaar (= de menschheid, die aan het kunstwerk der beschaving arbeidt) moet doen hetgeen hij doet, omdat het onvolkomene, dat er is, hem lijden veroorzaakt en hij iets volkomens wil maken. En reeds vroeger bl. 158 vlg.: „Voorloopig wordt en bestaat het ideaal uitsluitend in onzen geest, maar krachtens die aandrift, welke *den mensch* (dat is: alle menschen) kenmerkt, om een zinnelijk waarneembaren vorm te geven aan de konceptiën van zijn geest, trachten wij nu diezelfde nieuwe verbinding van zekere bestanddeelen der werkelijkheid, die onze verbeelding te weeg heeft gebracht, ook in (de) wereld te doen ontstaan."

Men gevoelt de beteekenis van mijn antwoord, maar dan ook hoezeer Dr. Kuenen een belangrijke zijde van mijn „Levensbeschouwing" heeft miskend. Had ik bl. 158 vlgg. geleerd, wat de mensch *behoort* te doen, dan had ik mij natuurlijk hier aan een cirkelredeneering schuldig gemaakt, maar ik leerde hetgeen hij doet, hetgeen hij niet kan laten. Als resultaat van waarneming en ervaring deelde ik de ontdekking mede, dat de mensch, die

idealen heeft, ze ook verwezenlijken wil, een waarheid, die zelfs de voor de verbreiding van hun leer zoo ijverige Quietisten helpen bevestigen. Dit resultaat had de hoogleeraar omver moeten werpen, indien hij er kans toe zag, maar vreemd mag heeten wat hij in plaats daarvan doet. Aan iemand, die konstateert: de mensch kan geene idealen hebben die hij niet tracht te verwezenlijken, legt hij met zelfvertrouwen de vraag voor: Wat zult gij wel zeggen tot hem die verzekert: ik stel mij met idealen tevreden? Ligt het antwoord dan niet voor de hand: Beste man, dan hebt gij geene idealen, dan zijt gij dood eenvoudig een plantaardig wezen. Doch neen, een ander antwoord is beter: Vriend, zou ik hem toeroepen, hebt gij idealen, idealen in mijn zin, gebaard in de smarten van uw gemoedsleven, zeg dan maar gerust, dat gij niet handelen wilt: ik weet zeker, dat ik u morgen reeds aan het werk zal zien. Zij zullen u geen rust laten.

Deze geheele zijde van mijn „levensbeschouwing" heeft Dr. Kuenen behandeld alsof zij voorschriften behelsde. Enkele uitdrukkingen konden een oppervlakkig lezer tot die misvatting verleiden. Inderdaad gaf ik geen voorschrift, maar een beschrijving: ik gaf de theorie van ons zedelijk leven. Ik bracht het tot zijn twee funktiën terug: ideaalvorming en verwezenlijking van idealen tengevolge van eene behoefte, waarvan de intensiteit aan die der ideaalvorming zelve evenredig is. Nog eens: bestrijd deze theorie. Als ik beweer, dat de mensch als zedelijk wezen nooit iets anders doet (zedelijk hier genomen als ethisch, en dit in zeer ruimen zin) beweer dan, dat ik mij vergis, maar stel mij niet voor als iemand, die niet weet wat hij zegt; die eerst den mensch veroorlooft voort te droomen en hem dan willekeurig tot handelen oproept, want dan doet gij onrecht aan de duidelijkste uitspraken niet slechts, maar aan den geheelen geest van mijn boek.

Ik wil evenwel eens aannemen, dat ik geene theorie, maar een voorschrift gaf. Laat het zoo zijn. Ook dan blijft de vraag van Prof. Kuenen ongepast, daar zij zich altijd laat herhalen, op welk standpunt men zich ook wil plaatsen. Als ik zeg: ideaalvorming leidt tot handelen, herneemt hij: „Naïef in de allerhoogste mate," want zoo iemand zich nu eens met ideaalvorming te vreden stelt. Welaan dan! Kuenen dweept met het woord plichtbesef. Hij is waarschijnlijk van oordeel, dat plichtbesef tot handelen leidt. „Naïef in de allerhoogste mate;" want zoo

iemand zich nu eens met dat beseffen van zijn plicht te vreden stelt! Ik kan, in Dr. Kuenen's gedachtenkring mij verplaatsende, mij het volgend gesprek voorstellen: *De hoogleeraar*. Plichtbesef moet u leiden. *Een aristokraat*. (een zijner „jonge ongeloovigen") Volmaakt met u eens. *De hoogleeraar*. Doe dan wat uw plicht is. *Een aristokraat*. Ik bepaal mij liever tot het beseffen van mijn plicht. *De hoogleeraar*. Ja, maar indien gij uw plicht beseft; indien gij beseft, dat gij handelen moet overeenkomstig hetgeen gij als uw plicht beseft, dan moet gij ook beseffen, dat gij in dit geval niet moogt zeggen dat gij iets beseft, zonder te toonen dat gij het beseft. *Een aristokraat*. O ik besef en heb beseft en zal beseffen al wat gij wilt, maar kom mij met handelen niet aan!... Indien nu de hoogleeraar dezen quasi-geestverwant geen „sound flogging" gaf, zou hij hem toch waarschijnlijk antwoorden, wat ik zoo even antwoordde aan hem, die zich tot het bloote vormen van idealen bepalen wilde: òf gij hebt geen plichtbesef; òf verder spreken is onnoodig; het plichtbesef, dat gij koestert, zal u niet met rust laten. maar u van zelf tot handelen brengen.

In de plaats van plichtbesef kan men natuurlijk ook iets anders stellen; men zal op elk standpunt mijn antwoord moeten geven.

Dan schijnt „mijn standpunt" niet beter dan elk ander. Het verschil aan te wijzen, is nog niet overbodig. Prof. Kuenen en anderen bevinden zich nog op het standpunt van het dogmatisme, ik in beginsel niet meer Ik bedoel daarmede, dat Prof. Kuenen nog behoort tot de school van hen, die ons zedelijk leven afhankelijk maken van onze theologische of ethische dogmata, terwijl ik die dogmata afhankelijk wensch te maken van ons zedelijk leven. Volgens Prof. Kuenen is de mensch zedelijk ook omdat hij weet dat er plicht voor hem is Volgens mij, weet de mensch, dat er plicht voor hem is ook omdat hij zedelijk is. Volgens Prof. Kuenen is dus het zedelijke leven vrucht van het dogma, volgens mij het dogma vrucht of uitdrukking van de gemoedservaring (niet gevoel, maar gevoel *en* nadenken over dat gevoel). Daarom wil de hoogleeraar ook van mijne verstandelijke kritiek niet weten; daarom moeten Mozes en de profeten en de grieksche tragici hunne idealen kunnen „bewijzen." Daarom wordt hij zoo prikkelbaar, zoodra men den bloot verstandelijken grondslag van het dogma ondermijnt. Natuurlijk; hij houdt in

dat geval niets over. Ik neem hem dan ook volstrekt niet kwalijk, dat mijn geschrift hem ergert, maar wel, dat hij, met miskenning van het genoemde verschil, dat geschrift beoordeelt naar een maatstaf, die door mijne daarin neergelegde grondstellingen uitgesloten moest worden. Voorzeker, wanneer ook ik de meening ware toegedaan, dat men eerst langs bloot verstandelijken weg, dialektisch, het denkbeeld van plicht kon, en het zoo moest, vaststellen eer men iemand tot zedelijk leven opwekken kon, dan had hij het recht tot mij te zeggen: Welk een naïveteit! dat denkbeeld hebt gij langs dien weg niet vastgesteld, en toch laat gij die opwekking van u uitgaan. Maar Dr. Kuenen kon beter weten. Hij kon weten, dat het mijn eenige toeleg is, niet het denkbeeld van plicht of welk dogma ook *a priori* te konstrueeren, maar het te vinden als de uitdrukking van 's menschen gemoedservaring en dus tot den mensch te zeggen: Breng onder woorden wat gij onwillekeurig reeds doet. Gij ziet gebreken, gij trekt u die aan, gij kunt, ook waar slechts anderen er onder lijden, ze niet rustig aanzien; gij steekt de handen uit, gij gordt u aan tot den strijd met het onvolkomene. Laat mij u daarbij helpen, door u tot bewustheid te brengen van hetgeen gij reeds doet. Zie eens: als gij dat zoo inricht, daarbij op die modellen het oog vestigt enz. enz., dan krijgt gij het leven lief, dan hecht gij u daaraan, dan begint gij het de moeite waard te vinden, dan strekt gij u uit naar het bereikbare, m. a. w. dan hebt gij een levensdoel.

Ik wacht nog op het bewijs, dat ik zoo sprekende, — en het is de korte inhoud van mijn boek, — „naïef ben in de allerhoogste mate."

Wil de heer Kuenen nog verder teruggaan en vragen wat ik zeggen zal tot hen, aan wie alle ideaalvorming vreemd blijft? Ik zal hen beklagen, maar niet aan hen wanhopen, en in dezelfde mate minder, waarin hun leeftijd minder ver gevorderd is. Er is gelukkig opvoeding ook tot ideaalvorming, al is opvoeding op dit evenmin als op elk ander gebied in staat, genie, oorspronkelijkheid te voorschijn te brengen.

Kent de heer Kuenen mij thans waarschijnlijk het recht toe om van een levensdoel te spreken, hij wraakt misschien nog de termen waarin ik dit heb gedaan. Ik vind toch bl. 336 het volgende: „Uit eigen machtsvolkomenheid bepaalt hij niets minder dan ons levendoel.... Tusschen twee komma's wordt erkend,

dat „„misschien niet allen even gereedelijk zullen toestemmen"" wat hij gaat verkondigen. Doch dit vooruitzicht schijnt niet te hinderen; er geschiedt althans niets, om die andersdenkenden te winnen."

Hier kom ik nu tot het punt, dat mij vooral zeggen deed: Prof. Kuenen staat op een gevaarlijke grens. Mijne woorden zijn hier, geheel onopzettelijk, — ik ben er vast van overtuigd, — vervalscht. Dat „tusschen twee komma's" ziet op een uitspraak van bl. 343; daar leest men: „Ik voeg er aan toe, wat misschien niet allen even gereedelijk zullen toestemmen, dat het menschelijk leven geen ander aanwijsbaar doel kan hebben dan om, op welke wijze dan ook, tot de vermindering van de ellende der wereld zoo krachtig mogelijk mede te werken."

Dr. Kuenen interpreteert als had ik „verkondigd": „het menschelijk leven heeft geen ander doel dan vermindering van aardsche ellende. Allen zullen mij dit niet even gereedelijk toestemmen. Maar daar stoor ik mij niet aan. Verder dus." Dat hij zoo interpreteert, blijkt 1° uit het verband; want aan zijne aanhaling van mijne woorden, die „tusschen twee komma's" staan, gaat, gelijk wij zagen, vooraf: „uit eigen machtsvolkomenheid bepaalt hij niet minder dan ons levensdoel;" 2° uit zijne opmerking: „doch dit vooruitzicht (dat allen het niet zullen toestemmen) schijnt niet te hinderen; er geschiedt althans niets om die andersdenkenden te winnen." Deze opmerking heeft geen zin, tenzij ik hier gedaan heb wat Dr. Kuenen bericht, dat is: „ons levensdoel gedecreteerd."

Die geheel verkeerde interpretatie moet wijken voor een aandachtige lektuur van bl. 343.

Wat had bl. 343 te bewijzen? Dat „verbetering van de aardsche toestanden, waarin door mij een maatstaf was gezocht, datgene is, waartoe de menschelijke persoonlijkheid dienen moet." Om dit te bewijzen wordt ten eerste aan de „ruwe schets herinnerd, die wij in een vorig hoofdstuk van de werkelijkheid geleverd" hadden. Uit die schets wordt afgeleid, dat „ook wanneer wij die toestanden buiten rekening laten, waarmee de een vrede en de ander geen vrede heeft, er nog altijd onnoemelijk veel overblijft, dat volgens *een ieder* dringend herstel eischt." Waaruit weder voortvloeit, dat wij „*zonder vrees voor tegenspraak* mogen stellen, dat men nog niet al het mogelijke heeft gedaan om de som der ellende te verminderen." Dit eerste argument zegt dus

met andere woorden: Sints allen erkennen dat er nog zooveel ellende is, en zooveel ellende die weggenomen worden kan, zal wel niemand tegenspreken, dat de menschelijke persoonlijkheid *ook* tot wegneming van die ellende dienen moet. Nu komt het tweede argument. Heb ik tot hiertoe geredeneerd *e concessis*, „ik voeg er aan toe, wat misschien niet allen even gereedelijk zullen toestemmen, dat het menschelijk leven geen ander *aanwijsbaar* doel kan hebben dan om tot die vermindering zoo krachtig mogelijk mede te werken." Er is hier dus blijkbaar een tegenstelling. Eerst redeneer ik uit hetgeen elk toestemt; daarna uit hetgeen *misschien* niet elk toestemt en hetgeen *ik* er dus aan toevoeg. Wat geeft *misschien* niet elk toe? Dat de mensch geen ander *levensdoel* heeft dan verbetering van het aardsche? Neen, dát natuurlijk niet. De omstandigheid, dat ik reeds in de Inleiding tegen „otherworldliness" te velde trek, bewijst, dat ik er nooit aan kan gedacht hebben, achter het bestaan van „otherworldliness" een *misschien* te plaatsen. Bovendien, indien iemand zich de moeite geeft van iets te betoogen, neemt hij als *zeker* aan, dat het tegendeel geleerd wordt. Bl. 343 betoogde ik, dat uitsluitend in verbetering van aardsche toestanden het doel der persoonlijkheid liggen kan; ik nam dus als zeker aan, dat men dit ontkende. Eindelijk: welk een prachtige redeneering zou die bl. 343 behelzen, wanneer Dr. Kuenen's exegese de juiste ware. Ik zou dan aldus geredeneerd hebben: het éenig levensdoel is verbetering van aardsche toestanden; want 1° er is nog zooveel ellende, 2° want wij hebben geen ander levensdoel; en bij dit laatste punt zou ik, als een ware idioot, dan de interessante opmerking gevoegd hebben: „allen stemmen het mij *misschien* niet even gereedelijk toe." Verbeeld u iemand, die zijn eigen stelling als argument gebruikt en die, zich de moeite gevende om haar te betoogen, niet zeker weet of er wel iemand is die haar bestrijdt.

Ik mag dus wel zeggen, dat over de algeheele onjuistheid van Dr. Kuenen's exegese niet te twisten valt. Maar had ik mij dan misschien gebrekkig uitgedrukt? Al had ik het gedaan, dan had Dr. Kuenen, als waarheidlievend recensent, van iemand, wien hij eenig „meesterschap over den vorm" toekent (bl. 316), van iemand die ook in de „Levensbeschouwing" dat meesterschap „glansrijk gestaafd" zal hebben, moeten beginnen met aan te nemen, dat hij niet klinkklaren onzin schrijft. Indien ik

bl. 343 in dat verband gezegd had, wat Dr. Kuenen mij daar laat zeggen, zou ik een kladschrijver zijn, die niemands aandacht verdiende.

De zaak is waarschijnlijk deze: de geïncrimineerde frase was Dr. Kuenen in het geheugen blijven hangen of door hem opgeteekend na een eerste oppervlakkige lektuur; en hij heeft haar gebruikt voor zijne recensie, zonder haar nog eens opzettelijk over te lezen; een belangrijke bijdrage voor de stoffe: hoe men wel eens recensiën schrijft.

Ik heb mij namelijk bl. 343 niet gebrekkig uitgedrukt. Maar wat is het dan, waarvan ik daar ter plaatse niet verklaar te weten of allen het *even gereedelijk* zullen toestemmen? Natuurlijk niet een bepaling van *„ons* levensdoel", maar het uitsluitend *aanwijsbare* van het *mijne*. Dit adjektief heeft de hoogleeraar eenvoudig over het hoofd gezien. Terwijl ik zeer goed en zeer zeker weet, dat niet allen mijn levensdoel het eenige noemen, weet ik niet zeker of wel allen zullen toegeven, dat, ofschoon men nog andere doeleinden onderstellen, verwachten, met het geloof aannemen kan, het mijne toch het eenige is, dat *aanwijsbaar* mag heeten. Tegen het woord zelf kan men uit een taalkundig oogpunt bezwaar maken. Het werd door mij gevormd in navolging van het dichterlijke *aanwendbaar*, omdat ik behoefte had aan een woord, afgeleid van aanwijzen. Aanwijzen toch „onderstelt, dat het voorwerp duidelijk gezien kan worden, en dat het wijzen doel treft en geene onzekerheid overlaat." Zoo was het betoog volledig: verbetering van aardsche toestanden is datgene waarvoor de menschelijke persoonlijkheid dienen moet en dat hier dus gebruikt mag worden als maatstaf ter beoordeeling van hetgeen haar al dan niet bevordert. Bewijs: 1°. de noodzakelijkheid van de aardsche toestanden te verbeteren wordt algemeen als dringend erkend evenzeer als zijn mogelijkheid; 2°. door de persoonlijkheid daartoe te laten dienen stelt men zich een doel, dat, in onderscheiding van alle andere doeleinden, duidelijk kan worden gezien, waarop men met vrucht kan wijzen en dat dus geen onzekerheid overlaat. Van dit, namelijk van het aanwijsbaar zijn van mijn levensdoel, mocht ik schrijven: „misschien zullen niet allen het mij even gereedelijk toestemmen." Op eindelijke toestemming mocht ik rekenen, nadat in de Inleiding mijne kritiek van het hemelsch doel juist betoogd had, dat dit hemelsch doel onzeker, niet aanwijsbaar is (zie bl. 27, 28). Het „misschien

niet even gereedelijk toestemmen" was natuurlijk een bescheiden terugslag op die kritiek. Ik mocht haar zelf niet onwederlegbaar noemen, maar evenmin onderstellen, dat zij op de wederpartij geenerlei indruk had gemaakt.

Van de geheele aanklacht van Dr. Kuenen op bl. 336 blijft dus letterlijk niets over. Onwaar is het dat ik hier een levensdoel „dekreteer"; onwaar, dat ik „ons levensdoel bepaal"; onwaar dat er „niets geschiedt om andersdenkenden te winnen", daar dit reeds bl. 25—30 had plaats gegrepen. De beide eerste affirmatiën van Dr. Kuenen zijn zelfs zoo ongegrond, dat juist het omgekeerde waar is. Door te schrijven: alleen mijn levensdoel is duidelijk aan te wijzen, liet ik de mogelijkheid open dat men een ander levensdoel koos, niet minder waarachtig, al moest men er zelf van toegeven, dat het niet duidelijk te omschrijven is.

Aan het einde van deze zijne onbillijke incriminatiën durft de hoogleeraar schrijven bl. 338: „Mijne bedoeling is thans genoeg opgehelderd. De „ideaalvorming" geeft ons daarom alleen eene zoo onbaatzuchtige en reine levensopvatting, omdat zij vrijelijk borgt bij andere methoden, die zij eerst uit de hoogte veroordeeld en smadelijk op zijde geschoven had. Dr. Pierson heeft van het Jahvisme en zijne opeenvolgende ontwikkelingsphasen veel geleerd en daaruit veel overgenomen."

Nu, in het „uit de hoogte veroordeelen en het smadelijk op zijde schuiven" heb ik daarin niet wel thans mijn meester gevonden? Eere wien eere toekomt! Maar waartoe verleidt de hartstocht niet! Op hetzelfde oogenblik, waarop Kuenen mij beschuldigt van Jahvisme en kristendom in zijne (lees: hunne) opeenvolgende ontwikkelingsfasen hooghartig te vonnissen en te versmaden, geeft hij mij het attest van „veel van die godsdiensten te hebben geleerd en overgenomen," *terwijl ik dit zelf openlijk erkende.* Doet men dat van hetgeen men versmaadt? Het zal dan ook te bezien staan, door wien Jahvisme en kristendom in hunne volheid van leven, in hunne historische en daardoor ten deele blijvende beteekenis dieper gewaardeerd worden: door hem, die met volle teugen uit deze stroomen van idealen drinken wil of door die theologie, die, ik hoop het straks aan te toonen, met Jahvisme en kristendom zich gevoed heeft maar niettemin als een dier runderen is uit Farao's droom, „mager en rank van vleesch, die opaten die eerste vette runderen, welke in hunnen buik inkwa-

men, maar men merkte niet: want hun aanzien was... gelijk in het begin."

11°. Inderdaad, Dr. Kuenen noemt als „kern" der joodsche en kristelijke godsdiensten „het plichtbesef en het vertrouwen." Bl. 338 „Met betrekking tot het plichtbesef maakt Dr. P. zich eensdeels aan groote oppervlakkigheid, anderdeels aan inconsequentie schuldig... Dan alleen zouden deze uitdrukkingen berispelijk zijn, wanneer ik ze niet waar kon maken."

Laat ons nu eens zien, wat „waar maken" bij Dr. Kuenen beteekent. Ziehier het betoog (bl. 338—342 der recensie): „Wij hebben reeds vernomen, dat Dr. Pierson zich buiten staat acht te bepalen, of de enkele mensch eene bestemming heeft, en bijgevolg niets weten wil van den *imperativus categoricus*; van een zedenleer met verbindend karakter." Aangehaald worden ten bewijze bl. 110, 77 v., 79, 184 vlgg. „Hij drukt zich onjuist uit, wanneer hij zegt niet te gelooven aan de mogelijkheid van een moraal, die op bloot verstandelijke ervaring wil rusten. Daarin zullen velen het met hem eens zijn. Maar hij gaat inderdaad veel verder en leert, dat elke zedenleer, op welken grondslag ook gevestigd, door het verstand wordt wederlegd, dat geene enkele werkelijke ethiek tegen de zegevierende logische redeneering bestand is... P. is wezenlijk eenstemmig met Fr. von Hellwald („dieser Irrthum ist das Ideale")... doch (deze) is bedachtzamer... Dr. P. heeft geen recht om bepaaldelijk het plichtbesef onuitroeibaar te noemen... Wat weet hij daarvan af?... Waarom is dat plichtbesef tot heden toe niet uitgeroeid? Immers óok omdat men naïef genoeg was om het redelijk te achten. Ga gij slechts voort te bewijzen, dat het (plichtbesef) nagenoeg belachelijk en ongerijmd is en gij zult ondervinden, dat bij ieder, die zich door u laat gezeggen, het plichtbesef verzwakt en eindelijk opgeheven wordt."

Verder (bl. 342—343) „de verstandelijke bedenkingen tegen de wettigheid van het plichtbesef zijn volstrekt niet onwederlegbaar. Zij zouden het zijn indien de mensch een eikel ware, iets, en niet veeleer iemand... Wat uit den eikel groeit, hangt eenig en alleen van de omstandigheden af — van den grond, van weer, wind en omgeving, van de zorg des tuiniers... Maar in de ontwikkeling van den mensch doet zich, vroeger of later, het tijdstip voor, waarop hij zich bewust wordt van hetgeen voor hem binnen het gebied van het mogelijke gelegen is, van hetgeen... hij kan worden. Van dat oogenblik af vermag hij ook, ten aan-

zien van zijn eigen persoon, de taak op zich te nemen, waarvan zich de tuinier ten opzichte van den boomstam kwijt. — Doch niet alleen het mogelijke wordt hem tot de bewustheid gebracht, ook het normale. Dass ein bewusstes Wesen sich auch seines Begriffs bewusst wird, und dieses als der Norm für seine Selbstbestimmung (als der moralischen Norm) inne wird, dabei ist in der That nichts verwunderliches (Rothe). Hij weet nu ook wat hij moet worden. Zou deze tweevoudige wetenschap werkeloos kunnen blijven? Mag zij — gelijk geschiedt, waar de mensch met een eikel wordt vergeleken — eenvoudig veronachtzaamd worden? Wonderlijke psychologie die dit veroorlooft! Men vergete daarbij niet, dat aan dit weten een *gevoel* beantwoordt, zoodat wie het eerste in de rekening niet opneemt ook het tweede verwaarloost. De aantrekkelijke of afschrikkende voorstelling van hetgeen uit mij zou kunnen groeien, het plichtgevoel en de stem van het geweten — zijn dat dan geene machten, waarop altijd moet worden gelet?"

„Een *gij zult*, zegt Dr. P., onderstelt een *gij kunt*. Ongetwijfeld, en dat mag ook ondersteld worden. Het is dat gebied van het mogelijke, waarvan ik daareven sprak. Wie meer dan het mogelijke of de onmiddellijke verwezenlijking van al het mogelijke eischt, heeft ook zijn recht verbeurd om „gij zult" te zeggen. Wat er van den enkelen mensch worden zal, hangt af.... van hetgeen daaromtrent als mogelijk en als normaal wordt geconstateerd; van de opneming hiervan in 's menschen bewustheid; van de werking dier bewustheid op zijn wil. Uitsluitend van oorzaken zal dus dat worden afhangen, ja, onder andere ook van deze. En daarom juist speelt hij, die de ongeloovige jongelingen in den waan brengt, dat zij zich als de eikels ontwikkelen zullen en moeten, een gevaarlijk spel. Indien dat oppervlakkig determinisme ingang vond, de wrange vruchten zouden niet uitblijven."

En hiermede is het bewijs geleverd, dat ik „aan oppervlakkigheid schuldig" sta; het is hiermede „waar gemaakt." Het ligt zeker aan mij, dat ik van een bewijs geen schijn of schaduw bespeurd heb.

Wel heb ik bespeurd, — ofschoon mijne opmerkzaamheid op dit punt gelegenheid heeft gehad om zich af te stompen, — vooreerst onjuiste aanhalingen en onware mededeelingen.

Meegedeeld wordt, dat ik „*niets* weten wil van eene zedenleer

met een volstrekt verbind karakter." Niets is niets. Maar op bl. 110 schreef ik immers: „of wij de stem van een onvoorwaardelijk gebod in ons vernemen, of wij het geloof aan het volstrekt verbindend karakter eener zedeleer in ons vinden, *is een geheel andere vraag*. Wat wij in het midden laten is de theoretische grondslag van dat geloof." Dr. Kuenen heeft dit gelezen en overgeschreven, en toch bericht hij, dat ik *niets* van het punt in kwestie weten wil. Als iemand zeide: ik vind in mij het geloof aan God, maar kan de rechtmatigheid van dat geloof niet bewijzen, zou het dan van waarheidszin getuigen, wanneer men berichtte: hij wil *niets* weten van een God?

Meegedeeld wordt, dat volgens mij „de mechanische opvatting van de natuur en de deterministische opvatting van het zedelijk leven de onderscheiding tusschen goed en kwaad meer en meer als voorloopig doen beschouwen"; maar Dr. Kuenen heeft zich wel gewacht mee te deelen, wat ik juist uithoofde van die strekking der mechanische opvatting deed opmerken bl. 109. Daar schreef ik: „Ook de vraag omtrent de vrijheid van den wil moet aangemerkt worden als buiten de grenzen onzer kennis gelegen. Zij zou dan eerst in staat van wijzen zijn gebracht, wanneer wij de volledige zekerheid bezaten, dat het wezen der menschelijke persoonlijkheid... niet verschilt van het wezen der zinnelijk-waarneembare dingen (bijv. een eikel). Wisten wij dat het er wel van verschilt, dan zouden wij ook nog niet veel verder zijn, daar in dat geval weer de vraag zou ontstaan of dat verschil ook de vatbaarheid raakt om de werking van mechanische wetten te ondervinden." Die mechanische en deterministische opvatting, welke de onderscheiding tusschen goed en kwaad als voorloopig doet beschouwen, is dus zoo weinig reeds de mijne, dat ik bl. 78 schrijven kon: „Ik konstateer, dat ons innerlijkst gevoel opkomt tegen de mogelijkheid van eens niet meer te kunnen onderscheiden tusschen goed en kwaad." Ja ik liet mij op de volgende sterke, maar niet te sterke wijze uit: „Kon er hier spraak zijn van een keus, wij zouden zeggen: Scheur ons dan liever het hart uit den boezem, want het leven heeft zijn kroon verloren. Dit gemis zou niet slechts een gemis zijn, maar het bederf van alle genot." In overeenstemming hiermede sprak ik van het gevaar van de genoemde onderscheiding te verliezen, van een mogelijkheid, „die ons bedreigt." Ons bedreigen doet niet wat wij wenschen, maar wat wij

vreezen. Van deze mijne vrees heeft Dr. Kuenen met geen syllabe gerept. Dat stilzwijgen alleen vergunde hem, met eenigen schijn van waarheid mij voor te stellen als iemand, die *niets* weten wil van een onvoorwaardelijk zedelijk gebod.

Meegedeeld wordt, dat ik het plichtbesef onuitroeibaar noemde en had moeten schrijven: tot nog toe niet uitgeroeid. Ik deed dat dan ook niet, maar schreef voorwaardelijk: „is het plichtbesef onuitroeibaar... dan kan het alleen de vrucht zijn van gemoedservaring" (Maar zie later).

Meegedeeld wordt, dat ik het plichtbesef nagenoeg belachelijk en ongegrond heb genoemd [1]). Dit is, — ik vind geen zachter woord, — een bepaalde onwaarheid. Bl. 186 vlg. staat: „het is inzonderheid de wijsgeerige beschouwing, die wij thans op elk gebied volgen, [maar die ik bl. 110 *niet* op den mensch wilde toegepast zien] *welke de meening, als ware voor de moraal een bloot verstandelijke grondslag te vinden, nagenoeg belachelijk maakt*... Tot den mensch te zeggen: *gij kunt* en zult onder alle omstandigheden *kunnen* doen wat ik u voorschrijf is, *zoodra* men den mensch van het oorzakelijk verband der dingen *niet* uitsluit, — wat ik zelf bl. 121 voor als nog *wel* doe, — even ongerijmd als." Verder leerde ik, dat de abstrakt logische redeneering, vroeger zóo door mij beschreven, dat geen misverstand daaromtrent mogelijk was, en waarvan men weet, dat ik haar geen beslissend oordeel over het bestaan der dingen toeken, het *denkbeeld* van plicht (dus *niet* het plicht*besef*) „in sterke verdenking brengt van ongerijmd te zijn." Van het plichtbesef zelf daarentegen sprekende, noem ik het zoo weinig belachelijk en ongerijmd, dat ik bl. 188 schreef: „de overtuiging, dat ik *gehouden* ben te doen, wat ik zelf als goed erken, kan ons niet ontvallen, dan op voorwaarde van eene *algeheele* verbastering onzer persoonlijkheid." Op dien grond zou ik zelfs meenen, dat het plichtbesef ook door mij onuitroeibaar zou mogen worden genoemd, omdat wij in het samenvallen van dit besef met den adel onzer persoonlijkheid eene wet bezitten, waaruit het onuitroeibaar karakter van het plichtbesef noodzakelijk voortvloeit. Onuitroeibaar beteekent dan dat „het plichtbesef, gelijk het bl. 189 heet, niet dan met onszelven onder kan gaan." En dit plichtbesef zou ik belachelijk en ongerijmd hebben genoemd! Tegen zulk een wijze van strijdvoeren komt al wat in

[1]) „Ga slechts voort te bewijzen;" hetgeen onderstelt, dat ik dit tot hiertoe deed.

mij is op! Zeg ik: de bloot verstandelijke *grondslag* van het plichtbesef ontbreekt, het *denkbeeld* van plicht is ongerijmd, *zoodra* men de menschelijke persoonlijkheid opneemt in het groot geheel waarin alles met noodwendigheid samenhangt; beweer ik verder, dat men het recht tot dit opnemen nog mist (bl. 121), en maakt Dr. Kuenen dan daarvan, dat ik het plichtbesef belachelijk en ongerijmd noem, terwijl hij bovendien verzekert: „Dr. Pierson mag vorderen, dat zijne meening volledig en zuiver worde teruggegeven" dan... herhaal ik mijne waarschuwing van daareven met een nadruk en een ernst, die zijn eigen gemoed niet wraken zal.

Ik zou Kuenen's manier van doen geheel anders beoordeelen, wanneer hij een gewoon lezer was. Ik weet hoe slecht men over het algemeen leest. Maar Kuenen is sedert vijf en twintig jaar professor in de exegese. Hij moet dus de hoogste oefening hebben verkregen in de moeilijke kunst van lezen en uitleggen. Maar kan hij lezen, en bericht hij dan wat hij nergens gelezen heeft, dan, — doch ik behoef geen besluit te trekken, dat zijn geweten vroeg of laat zelf eens trekken zal.

Ik ga voort. Meegedeeld wordt indirekt, dat ik het plichtbesef een „pathologisch verschijnsel" acht (bl. 341). Ten onrechte, want ik heb bl. 189 gezegd, dat „het ons niet ontvallen kan, dan op voorwaarde van eene algeheele verbastering onzer persoonlijkheid."

Meegedeeld wordt, dat ik den mensch iets, niet iemand noem, en dit verschil voorbijzie; indirekt, dat ik de ongeloovige jongelingen in den waan breng, dat zij zich als de eikels ontwikkelen zullen en moeten. Zie boven en bl. 109 der „*Levensbeschouwing*," en bovendien bl. 187 waar te lezen staat: „Tot den mensch te zeggen: gij kunt en zult onder alle omstandigheden kunnen doen wat ik U voorschrijf, is, *zoodra men den mensch van het oorzakelijk verband niet uitsluit*, even ongerijmd als tot den eikel te zeggen, dat hij onder alle omstandigheden een boom kan en moet worden" en bl. 121: „Wie aan onderzoeken naar een exakte methode gewoon is, zal liever.... de bewustheid als het onverklaarde laten staan.... en haar voorloopig *niet* opnemen in dat groot geheel, waarin alles naar een vast verband van oorzaak en gevolg samenhangt."

Meegedeeld wordt, eindelijk, indirekt dat ik „een oppervlakkig determinisme" predik. Een oppervlakkig determinisme kan ik

evenmin prediken als een diepzinnig; want ik predik in het geheel geen determinisme, aangezien bl. 109 leert, dat „de vraag omtrent de vrijheid van den wil buiten de grenzen onzer kennis gelegen is."

Hoe „maakt" men waar, dat iemand aan de grootste oppervlakkigheid schuldig staat?

Antwoord: door zeven onjuiste mededeelingen.

Laat mij tegenover deze onjuistheden de voorstelling, die ik in mijn *Levensbeschouwing* gaf, mogen resumeeren:

Of ik den mensch materialistisch-monistisch beschouwen mag, non liquet.

Wie het doet, vindt geen bloot-verstandelijken grondslag voor de moraal.

Wie niet weet of hij het doen mag, en dus niet weet of hij het niet eens zal moeten doen, natuurlijk evenmin.

Een onuitroeibaar plichtbesef neemt men in den mensch waar.

Op grond van dit plichtbesef stoutweg te loochenen, dat de materialistisch-monistische beschouwing ooit door ons mag worden omhelsd, gaat niet aan.

Is ook niet noodig, aangezien het plichtbesef niet vrucht is van een bloot verstandelijke redeneering, maar van gemoedservaring; dat is: van nadenken over het verschijnsel, dat de gewaarwordingen van goed en kwaad (= aangenaam en onaangenaam in een bepaald opzicht) op de meest intense wijze onze liefde en afkeer opwekken.

Dit een en ander kan onjuist zijn, maar mij is niet bewezen, dat het „de grootste oppervlakkigheid" is.

Doch het zij oppervlakkig. Wat stelt Dr. Kuenen er dan voor in de plaats? Hij gewaagt ergens van mijne „potloodstrepen" met betrekking tot dit onderwerp. Hij zelf doet de vraag in eéne bladzijde af. Vergis ik mij niet, dan geeft Dr. Kuenen sinds jaar en dag kollege in de Ethika. Eilieve, waarom heeft hij, altijd zoo strijdlustig, nog nooit beproefd, ons zijne zedelijke beschouwingen in haren onderlingen samenhang mee te deelen? Waar blijft zijne Ethika?

Wij willen evenwel voor lief nemen wat hij geeft. Hij verzekert op stelligen toon, dat „de verstandelijke bedenkingen tegen de wettgheid van het plichtbesef volstrekt niet onwederlegbaar zijn." Laat ons aandachtig toeluisteren.

De mensch is niet een eikel. „De mogelijke ontwikkeling van

den eikel is beperkt door de *species* waartoe hij behoort, en door zijne individuëele eigenschappen, maar blijft in weerwil daarvan vrij uitgestrekt. Er kan uit dien eikel niets groeien òf een zwak boompje, òf een kromme stam òf een sieraad van het woud. Dit hangt eenig en alleen van de omstandigheden af, o. a. van de zorg des tuiniers." Maar „de mensch wordt zich bewust van hetgeen hij kan worden." De hoogleeraar „dekreteert" dit. Bewezen wordt het niet. Wij nemen het aan. Van dat oogenblik vermag hij zijn eigen tuinier te worden, dat is: hij kan voor zijne ontwikkeling zorgen. De hoogleeraar „dekreteert" dit weder. Bewezen wordt het niet. „Niet alleen het mogelijke wordt hem tot de bewustheid gebracht, ook, — de hoogleeraar „dekreteert" het, — het normale. Hij wordt zich bewust zijn begrip en van dit begrip als van zijn zedelijke norma. Hij weet nu ook wat hij *moet* worden; „aan deze tweevoudige wetenschap beantwoordt een gevoel, opgewekt door de aantrekkelijke of afschrikkende voorstelling van hetgeen uit mij zou kunnen groeien" En verder? „Een *gij zult* onderstelt een *gij kunt*. Het is dat gebied van het mogelijke, waarvan ik daareven sprak. Wat er van den enkelen mensch worden zal, hangt af van hetgeen daaromtrent als mogelijk en als normaal wordt geconstateerd (door wien?); van de opneming hiervan in 's menschen bewustheid; van de werking dier bewustheid op zijn wil." Hangt het alleen daarvan af? Men zou het meenen. Maar neen. „Uitsluitend van oorzaken zal dat worden afhangen, ja, *onder andere* ook van deze." En verder? Hiermede is het betoog ten einde. Hiermede zijn de verstandelijke bedenkingen „ongetwijfeld" wederlegd.

Indien ik hier niet met Prof. Kuenen te doen had, zou ik vreezen, dat mijn opponent de kwestie niet begreep. De kwestie tot hare eenvoudigste uitdrukking herleid, is deze: hoe kan ik van iets (het *gij kunt*) verzekeren èn dat het van oorzaken afhangt, mij ten deele onbekend, èn dat het onfeilbaar tot stand zal komen? Gij hebt oorzaken, bekende en onbekende. Bepaal nu eens het gevolg!

Gij zult sluit in: *gij kunt* en *gij kunt* sluit in: het zal u niet belet worden door de afwezigheid van een enkele onmisbare, of door de aanwezigheid van eene enkele tegenwerkende oorzaak. Hoe weet ik dat laatste? Daarover loopt de vraag. Die vraag wordt door Dr. Kuenen niet aangeroerd. Hij bepaalt zich tot de vermelding van sommige oorzaken, die niet zullen gemist worden.

Wat er van den enkelen mensch worden zal, hangt *onder anderen* af van hetgeen daaromtrent als mogelijk en als normaal wordt gekonstateerd. Uitstekend; maar vooreerst *zal* dit gekonstateerd worden? Hangt af „van de opneming hiervan in 's menschen bewustheid." Het kan niet beter; maar zal het daarin opgenomen worden? Hangt af „van de werking dier bewustheid op zijn wil?" Altijd beter; maar zal die werking plaats vinden? Geen antwoord. Antwoordt de hoogleeraar stilzwijgend in bevestigenden zin, dan vraag ik weder: hoe weet hij dat? Wie waarborgt hem, dat al deze en nog andere oorzaken aanwezig zullen zijn en samen zullen werken? Men praat over de kwestie heen, zoolang men niet zegt, hoe men dit weet. Met Rothe wil ik aannemen, dat er niets vreemds in ligt, wanneer de mensch zich van zijn begrip, en daarmee van zijn norma bewust wordt. Maar hoe weet ik, dat dit zal gebeuren: hoe dat, wanneer het gebeurt, de mensch het begrip van zijne soort in de praktijk als richtsnoer zal kunnen gebruiken? De aantrekkelijke of afschrikkende voorstelling van hetgeen uit mij zou kunnen groeien is ongetwijfeld een groote „macht." Hoe weet ik, dat in een gegeven persoon lichtzinnigheid het opkomen van deze voorstelling niet zal beletten, hare werking niet zal verlammen? En gebeurt iets van dat alles, dan is uw *gij kunt* een machtwoord, dat geen kreupele zal doen loopen, *tenzij gij over een wondermacht beschikt.*

Laat ons evenwel onderstellen, dat al de oorzaken, die Dr. Kuenen heeft opgenoemd, en die inderdaad onontbeerlijk mogen heeten, aanwezig zullen zijn: de bewustheid van onze norma, de werking van deze bewustheid op den wil enz. Nu is er de wil ten goede. Ik stel dus het allergunstigste geval. Wie waarborgt dan den Hoogleeraar, dat men ook de kracht zal bezitten, om hetgeen men wil uit te voeren, of dat de wil krachtig genoeg zal zijn om tegenwerkende oorzaken, wier bestaan toch even onloochenbaar is, te overwinnen? Maar mijne onderstelling is ongerijmd. De oorzaken, die Prof. Kuenen heeft opgesomd, kunnen niet te gelijk aanwezig zijn. Hij spreekt van een dubbele bewustheid, die van het mogelijke en die van het normale. Zij kunnen niet naast elkander bestaan. De eerste moet de tweede verzwakken, straks verdringen, of de tweede de eerste geheel in de schaduw stellen. De bewustheid van het mogelijke is de bewustheid van het relatieve; de bewustheid van het normale is de bewustheid van het absolute. De eerste moet rekening houden met hetgeen

ik op een gegeven oogenblik vermag; de tweede kan en mag daarop niet letten; het mogelijke betreft een individu; het normale raakt de menschelijke soort. Dat de hoogleeraar deze dubbele bewustheid gelijktijdig bestaanbaar acht, ligt, — hoe zou het ook anders kunnen? — daaraan, dat hij de eene bewustheid verzwakt en wel die van het normale. Wel bezien, maakt hij het normale tot het mogelijke: „Wie meer dan het mogelijke of de onmiddellijke verwezenlijking van al het mogelijke eischt (waarom alleen de *onmiddellijke?*) heeft ook zijn recht verbeurd om *gij zult* te zeggen. —" Hoe heb ik het met mijn ouden vriend? *Gij zult* is nu inderdaad bij hem een *gij kunt* geworden. Waardoor? Hij heeft gezorgd, dat *gij zult* niet meer zegt dan *gij kunt*. Indrukwekkende moraal! Dronkaard, die twintig glazen ledigt elken dag, *gij zult* de matigheid beoefenen! — Onmogelijk! — Wat is u onmogelijk? — Minder dan vijftien te drinken. Ik kan er slechts vijf afschaffen. — Gij kunt dus slechts partiëel matig zijn? — Ja. — Welnu, „wie meer dan het mogelijke eischt heeft ook zijn recht verbeurd om *gij zult* te zeggen." Dus: gij *kunt* een vierde minder onmatig zijn; gij *zult* dus een vierde minder onmatig zijn. — Is het dat wat wij moraal noemen?

Neen, antwoordt Kuenen; „onmiddellijk" eisch ik niet meer, maar later wel, later het geheel ophouden van de dronkenschap. — Na eenigen tijd keert hij dus tot den dronkaard terug: Vriend, ik prijs u wegens uw moreel leven. De mensch moet doen, wat hij doen kan. Dit volgt uit de bewustheid van zijn begrip als van zijn norma. Maar ik ben nog niet tevreden. Gij drinkt thans minder dan vroeger. Ik zou u zoo gaarne geheel van de dronkenschap afhelpen. Zeg mij eens: zoudt gij ook voortaan weer iets minder kunnen drinken? „Vroeger of later doet zich in de ontwikkeling van den mensch het tijdstip voor, waarop hij zich bewust wordt van hetgeen voor hem binnen het gebied van het mogelijke gelegen is, van hetgeen hij kan worden." Voor u is wellicht thans dat oogenblik aangebroken. Wordt gij u niet op dit oogenblik bewust van te kunnen worden iemand, die niet zoo onmatig meer is als voorheen? — Eigenlijk niet. — Denk eens aan wat Rothe gezegd heeft: „het zou volstrekt niet vreemd zijn, dat een zelfbewust wezen zich bewust werd van het begrip van mensch en daarmee van zijn norm." In het begrip mensch ligt geenszins het onmatig toegeven aan bepaalde zinnelijke behoeften. Kunt gij dat dus niet

laten? — Eigenlijk niet. — Maar gij zult, ik bedoel gij kunt, neen toch: gij zult matig zijn en alle dronkenschap vermijden. Ik heb u niet gevraagd, haar onmiddellijk vaarwel te zeggen, want wie de onmiddellijke verwezenlijking van zulke eischen verlangt, heeft zijn recht verbeurd om van een zedelijke verplichting te spreken. Maar mijn eerste eisch is nu al een poos geleden en ik vraag ook niet *al* het mogelijke, geheele afschaffing. Slechts een weinig minder....! — Het spijt mij; maar het is mij niet mogelijk. Wat in het begrip mensch ligt, weet ik niet, maar ik kan niet met minder toe om mijn leed te verzetten. — In Godsnaam, mijn vriend; wie meer dan het mogelijke eischt, heeft ook zijn recht verbeurd om *gij zult* te zeggen.

Het zou mij zeer leed doen, indien ik een karikatuur had gemaakt. Maar is dit niet de eerlijke, praktische toepassing van het kollege in de Moraal dat Dr. Kuenen mij bl. 342 vlg. ten beste gaf? Koesteren wij evenwel hooger dunk van Dr. Kuenens overredingsgave. Ik neem aan, dat hij dezen zondaar ten slotte bekeert van de dwaling zijns weegs. Eindelijk heeft de man zich het drinken... ontwend! Ontwend! Inderdaad, zoo ver hebt gij het gebracht. Maar, — in naam van al wat eerlijkheid is en waarheid, ik vraag het u, — is dat loven en bieden, dat afdingen, dat bescheiden eischen van hetgeen telkens mogelijk was, is dat dan Moraal? o Donder van Sinaï, hoe is uw stem geworden tot het vriendelijk gevlei van een pleegzustertje, dat tracht een kind een drankje te doen innemen! Reusachtige Mozes, hoe zijt gij herschapen in een begijntje! Een nieuwe Michel-Angelo heeft voortaan uw type gefixeerd: niet die geweldige meer, als Jupiter gezeten in zijn majesteit, maar een verstandig mensch. Geachte wetgever, lees ons uw verdienstelijken arbeid nog eens voor. De vorige reis maakte het onweder te veel gedruisch. — Mozes begint: Gij zult niet meer stelen dan waartoe op een gegeven oogenblik uw hebzucht u noopt. Gij zult niet alle dagen echtbreken, want dat kunt gij best laten. — Genoeg, Mozes; gij eischt niet meer dan het mogelijke, gij hebt uw recht niet verbeurd om *gij zult* te zeggen. Dit is uw verhevene spreuk: gij zult wat gij kunt! Men had ons van u verhaald, dat gij, ziende de afwijkende godsdienstige begrippen van uw volk, de steenen tafelen aan stukken hadt geworpen. Wij verstaan u thans: de vreemde Goden zal men zooveel mogelijk afschaffen!

Dat men geen geloof meer heeft, zelfs niet zoo klein als een

mosterdzaad, niet hij die het wraken zal, wiens eigen geloof mikroskopisch klein is. Maar daarom mogen wij de groote helden des geloofs niet tot ons peil doen afdalen.

Laat Kuenen mij zeggen en vooral bewijzen, dat ik hem verkeerd heb verstaan. Ik vraag niets liever. Want hij weet niet hoe ongaarne ik hem zou zien in de rangen eener theologie, die de problemen niet meer aandurfde.

Verder: „Wie meer dan het mogelijke or de onmiddellijke verwezenlijking van het mogelijke eischt." Of?... Hier is geen disjunktie. Want is iets mogelijk, d. i. vatbaar om verwezenlijkt te worden, waarom zal men dan de onmiddellijke verwezenlijking niet eischen? Waarom zelf haar uitstellen? De hoogleeraar heeft blijkbaar bedoeld: wie de onmiddellijke verwezenlijking eischt van hetgeen eerst later verwezenlijkt zal kunnen worden, dus: van hetgeen eerst later mogelijk zal worden. Maar dan ware het wel zoo eenvoudig geweest te schrijven: wie het onmogelijke verlangt. Zoo ware Dr. Kuenen's eigenlijke bedoeling duidelijker gebleken. Tot een *gij zult* verbeurt men het recht zoodra men het onmogelijke verlangt. Is het mogelijk onzen naaste lief te hebben als onszelven? Waarom is het dan nooit vertoond? Is dat dus het onmogelijke verlangen, dan heeft men volgens Kuenen het recht verbeurd om te zeggen: gij zult uwen naaste lief hebben als u zelven.

Er is meer. Ons *gij zult* moet, volgens Kuenen, altijd rekening houden met *gij kunt*. Ik zou zeggen: de moraal wil juist het tegendeel en mag het tegendeel willen, want alles kan wat moet, zoo spreekt zij. Is het mogelijk, mijn eigen oog uit te rukken? Natuurlijk, want gij zult geen vrouw aanzien om haar te begeeren. Is het mogelijk, een volksgodsdienst af te schaffen? Ja, zegt zij tot Josia, want gij zult geene andere goden voor mijn aangezicht hebben. Is het mogelijk... maar ik behoef niet voort te gaan. Ik zou den heer Kuenen de grenzen van het mogelijke wel eens willen zien bepalen, wanneer het *gij zult* niet, onafhankelijk van hetgeen men anders voor mogelijk zou houden, onherroepelijk, a priori, vaststaat. Dat het heilige moeten een onmogelijkheid als uit niet te voorschijn roept; met andere woorden: dat men onder zijn druk, maar ook daaronder alleen, een mogelijkheid ontdekt, die anders verborgen ware gebleven, heeft Dr. Kuenen toch uit de algemeene of uit zijne eigene geschiedenis even goed als ik geleerd. Is *het* mogelijke in zijn oog een onveran-

derlijk gegeven, een juist omschreven begrip, dat men bedaard leert kennen, eer men het *gij zult* laat weerklinken?

Wij willen Dr. Kuenen's taal eens overnemen, en roepen hem dan op onze beurt toe: „Ga gij slechts voort met het *gij zult* afhankelijk te maken van het *gij kunt*, en gij zult ondervinden, dat bij ieder, die zich door u laat gezeggen, het plichtbesef verzwakt en eindelijk opgeheven wordt... En daarom juist speelt hij, die ook in theorie niet meer dan het mogelijke eischt, die zijne ongeloovige, «het gepeupel" verachtende, jongelingen in den waan brengt, dat zij elk het recht mogen ontzeggen om een *gij zult* te doen hooren, wiens onverstand meer dan het mogelijke eischt, een gevaarlijk spel. Indien dat oppervlakkig zich akkomodeeren ingang vond, de wrange vruchten zouden niet uitblijven!"

Ik spreek zoo niet; maar zou ik tegenover Dr. Kuenen niet met het volste recht zoo mogen spreken?

Zijn fout ligt blijkbaar in het verwarren van praktijk en theorie. In de praktijk doet men natuurlijk vaak verstandig met niet te overvragen, „wegens de hardigheid der harten." Daar is de stelregel: niet het onmogelijke verlangen, even gepast als het vaak gepast is van den nood een deugd te maken. Daar is die stelregel een psychisch-medische stelregel. Maar wat heeft dit uit te staan met de theorie? De strijd loopt niet over de vraag of wij er wel aan zullen doen met den zedelijk zwakke terstond aan het absoluut karakter der zedewet te *herinneren*, maar of wij op grond van verstandelijke ervaring dat absoluut karakter kunnen *vaststellen*. Zonderling! Wij spreken over de vraag of alle menschen moeten sterven, en gij antwoordt mij, dat het niet goed is, een bepaalden lijder op een gegeven oogenblik toe te roepen: *Pulvis es* etc. Wij spreken over de vraag of wij volkomen zuiver grammatikaal moeten schrijven, en gij antwoordt mij, dat deze waarheid een knaap, die zijn eerste opstel maakt, voor goed ontmoedigen kan. Wij spreken over filosofie en gij antwoordt met pastorale beschouwingen.

12°. Dr. Kuenen beschuldigt mij voorts van inkonsekwentie. Maar deze beschuldiging moet natuurlijk vervallen, wanneer ik onder no. 11 er in geslaagd ben, den lezer te overtuigen van het averechtsche der voorstelling, die Kuenen van mijne beginselen gegeven heeft. Waarom zou ik niet mogen spreken van „verkeerd" van „slecht" op bl. 418, nadat ik op bl. 342 vlg. den maatstaf heb aangegeven, volgens welken de mensch beoordeeld moet wor-

den? Waarom niet bl. 377 van het katholieke in de menschen mogen gewagen, na bl. 225 vlg. het ideaal der katholiciteit te hebben gehandhaafd? Hoe zou ik, sprekende over onze geneigdheid om het ideaal van onszelven als het innerlijkste van onze persoonlijkheid aan te merken, ruimte hebben overgelaten voor de onderstelling, dat deze geneigdheid in mijn oog „een hallucinatie" ware, alsof ooit een geneigdheid een hallucinatie kan wezen, en alsof ik op mijn standpunt niet het recht had deze en elke andere geneigdheid waar te nemen en te konstateeren in de personen, die aan mijn maatstaf van bl. 342 vlg. het best beantwoorden!

13°. Nu eerst komt de hoogleeraar tot de hoofdzaak. „Tegen het uitgangspunt zelf (van het gekritiseerde werk) bestaat bij ons overwegend bezwaar." Dat bezwaar is het volgende: „wij zien in het zedelijk gevoel en oordeel verschijnselen *sui generis*", niet Dr. P.

Waarom noemt Prof. Kuenen het zedelijk gevoel en oordeel verschijnselen *sui generis?* Zijne argumenten mogen hier slechts „aangestipt" kunnen worden (bl. 345), zij moeten toch juist zijn. Argument I: „wij hechten aan het onderscheid tusschen goed en kwaad op eigenaardige wijze, op andere wijze, dan wij hechten aan het onderscheid tusschen schoon en niet schoon, tusschen smakelijk en onsmakelijk." Dit is ten deele waar en werd door mij erkend bl. 76—78; maar het bewijst in mijn oog niets hoegenaamd. Ging het argument door, dan moesten wij ook het oordeel over vergiften, het onderscheid tusschen vergiftig en onschadelijk *sui generis* noemen, want aan dat onderscheid hechten wij op zeer eigenaardige wijze, op andere wijze, dan wij hechten aan het onderscheid tusschen smakelijk en onsmakelijk. Natuurlijk, het is onaangenaam vergiftigd te worden en het is onaangenaam een oud ei te nuttigen, maar op den thermometer der onaangenaamheid liggen de beide punten zeer ver uit elkander, gelijk dan weer het punt: onaangenaamheid van onze persoonlijkheid te verliezen, van onzedelijk te worden, zeer ver verwijderd ligt van het punt: onaangenaamheid van vergiftigd te worden. Maar zullen wij daarom een afzonderlijk gevoel aannemen voor vergiftig en heilzaam? Dan moet men eerst deze algemeene theorie bewijzen: zoo dikwerf wij gewaarwordingen „op eigenaardige, op andere wijze" waardeeren dan andere gewaarwordingen vatten wij ze samen in een gevoel, dat wij *sui generis* noemen.

Dr. Kuenen dekreteert, dat wij van deze theorie moeten uitgaan. Hij dwinge mij logisch daartoe!

Argument II: „Wij constateeren te midden van de verscheidenheid der vormen waarin zij zich voordoet, de volstrekte algemeenheid van die zedelijke waardeering." De volstrekte algemeenheid? Het is veel gezegd. Doch dit is een nieuw dekreet, dat wij geloovig hebben aan te nemen. Wat bewijst het? Ik ken een waardeering, waarvan Prof. Kuenen noch iemand ontkennen zal, dat zij minstens even algemeen is als de zedelijke waardeering. Zij uit zich in vrees voor den dood en zorg voor lijfsbehoud. De waardeering van het leven als een goed van alles overtreffende waarde, is dus volgens Dr. Kuenen een gevoel *sui generis*. Zijn er zelfmoordenaars, er zijn ook Thomassen, die stoombooten in de lucht laten springen voor een assurantie-premie.

Argument III: „De *volstrekte* algemeenheid van de zedelijke waardeering vindt hare naaste verklaring in de natuur van den mensch als gemeenschapswezen (wat is dat voor een wezen?). Zoo leeren wij het zedelijk leven kennen als 's menschen bestemming, ik bedoel: als de bestemming van allen zonder onderscheid." Passen wij de methode, die ons hier gepredikt wordt, maar weer eens toe. De volstrekte algemeenheid van de waardeering van het leven als een goed van alles overtreffende waarde vindt zijn naaste verklaring in de natuur van den mensch als een het onzekere vreezend wezen. Zoo leeren wij de zorg voor lijfsbehoud kennen als 's menschen bestemming, en, — want dit was het punt in kwestie, — zoo is de trek tot het leven een gevoel *sui generis*.

Argument IV? Het is er niet. De argumenten Kuenens hebben zoo goed een einde eer men het verwacht als de Psalmen Davids.

Wel mag het opgemerkt worden, dat het eigenlijk gezegde historische argument hier in het geheel niet wordt aangeroerd, hetgeen op de methode dezer Ethika weer een eigenaardig licht werpt. Heeft de geschiedenis van de beschaving van ons geslacht, thans in zoovele uitstekende werken blootgelegd, hier niets in te brengen? In mijne „Levensbeschouwing" heb ik alle aanhalingen willen vermijden, maar elk die de werken van Giraud-Teulon, Bachofen, Mac Lennan, Morgan, Maine, Lubbock, Hellwald en anderen gelezen heeft, zal in mijne poging om slechts ééne kategorie van oordeelen voor de gemoedservaring vast te

stellen den invloed van zulke geschriften ook bij mij hebben weergevonden. Wanneer Dr. Kuenen zijn bijna zilveren kollege over Ethika uitgeeft, zal hij gewis niet verzuimen, zijne leer van 's menschen natuur en bestemming, in metafysischen zin, tegenover het getuigenis der geschiedenis van onze beschaving uitdrukkelijk te handhaven.

Het verschil tusschen de oud-modernen en mij en mijne geestverwanten komt, — laat mij het, naar aanleiding van deze laatste opmerking, in het voorbijgaan mogen zeggen, — inderdaad hier op neer: Of natuur en absolute bestemming òf wording onder den invloed van bepaalde omstandigheden, die ook anders hadden kunnen zijn; en dus altijd slechts relatieve bestemming, vastgesteld met het oog op een doel, in welks verwezenlijking wij naar bestaande begrippen belang stellen. Kort uitgedrukt: Of ontologie òf evolutie-leer ook op geestelijk gebied. Dat is de groote historisch-wijsgeerige vraag, die heden ten dage onze volle aandacht verdient. Prof. Kuenen en zijne medestanders zijn nog ontologen, hetgeen ik zelf ook zeer lang geweest ben, ofschoon vaak met kwade vermoedens en als de verzenen tegen de prikkels slaande. Wij beginnen ons eerst aan de ontologie (leer van het bestaan van een wezen der dingen: een wezen van den mensch, een wezen van God, van den godsdienst, van den staat, van de nederl. geloofsbelijdenis enz. enz.) te ontworstelen, niet uit willekeur, maar onder de macht der feiten; volmaakt op dezelfde wijze, waarop Kuenen zijne studenten van de inspiratie-theorie ten aanzien van het Oude-Testament heeft afgebracht. Een zijner opvolgers zal er eens ook toe moeten komen, gelijk men thans van de theologie te Kampen verzekeren kan, dat zij eens moderne theologie zal moeten worden, die gezegende ontwikkelingsfase in onze vrijmaking van alle ontologie. Prof. Kuenen heeft daarom juist gezien, dat mijn uitgangspunt niet het zijne is. Het is misschien ook goed, dat het niet het zijne is. Het kan wellicht nog niet dat der doceerende wetenschap zijn, die in den regel minder geroepen is, nieuwe paden op te sporen, dan de fakkel der kennis aan het nageslacht over te reiken. In denzelfden zin moet hij thans nog de ontologie verdedigen als waarin voor twintig jaar een zijner ambtgenooten de bovennatuurlijke ontvangenis van Jezus, ja het wonder van Kana poogde te handhaven en een soort van „eeuwige generatie" leerde. Dit alles moet zijn historisch verloop hebben; „de Hemel" kan daar niemand voor „bewaren," gelijk Kuenen bidt; daar helpt geen lieve Hemel

voor. En had Prof. Kuenen zich tot de handhaving van het ontologisch standpunt bepaald, ik zou aan geen polemiek met hem gedacht hebben. Ik zou hem dan in vrede hebben laten uitwijden over de natuur van den mensch als „gemeenschapswezen", over zijne bestemming om lief te hebben (niet in den zin van persoonlijk ideaal, maar in metafysischen zin), over *de* roeping van *de* vrouw, over *het wezen* van *het* huwelijk, over *de* wijsbegeerte enz. enz. [1]) en gedacht hebben: hoe meer gij over zulke dingen spreekt, hoe eerder gij bemerken zult met welke holle klanken gij u laat paaien en hen navolgt, die voor twintig jaren van *de* schrift, van *het* evangelie, van *de* kerk, van *de* gezonde kritiek spraken, hoe eerder gij er toe komen zult om naar dien Kuenen van voor twintig jaren te luisteren, die met al die ontologie op exegetisch gebied moedig brak; hoe eerder gij diezelfde ontologie op elk gebied in beginsel prijs zult geven.

Het is onverschillig of hij dan wel een ander de lijn doortrekt. Iemand die dapper heeft meegevochten, mag ook eenige rust genieten; en wanneer de jeugd met hare geestdrift voor het nieuwe de wangen niet meer kleurt, is het gelukkig, dat de verontwaardiging van rijper leeftijd jegens het nog onrijpe weer rozen toovert op diezelfde wangen.

Men zou evenwel van Prof Kuenen, omdat hij zijn leven met de exegese sleet, meer onbevangen kennisneming verwacht hebben ook van hetgeen zeer ver is van zijne sympathie op te wekken. Mijne antikritiek heeft geen ander doel dan om aan te toonen, dat deze verwachting onvervuld blijft, opdat toch vooral niemand Kuenen's opstel gebruike als een bron voor de kennis van mijne denkbeelden. Het is dit in geen enkel opzicht. Van uit zijn ontologisch standpunt kan Dr. Kuenen ons nog een Ethika geven, die op alle onze belangstelling aanspraak hebben, en haar zeker te meer verdienen zal, naar mate hij meer zuiver thetisch te werk zal gaan en ons, die geene ontologen meer wenschen te zijn, met rust laat. Wij staan te dicht bij, te vlak voor hem, zijn te gelijk in te veel en te weinig opzichten zijne geestverwanten, dan dat hij ons met billijkheid zou kunnen beoordeelen. Hij moet ons telkens misverstaan, omdat hij onze woorden neemt naar de beteekenis die zij hebben zouden in zijn woordenboek. Spreek ik

---

[1]) „*De* godsdienst, zegt Kuenen bl. 348, is een *wezenlijk* bestanddeel van onze *natuur*," zij *kan* daarom „niet straffeloos worden gebannen."

van eene levensleer, hij denkt aan zedeleer; van regel en plichten „in denzelfden zin waarin de grammatika regels en plichten voorschrijft," hij meent dat hij de bladzijden, waarin dit geschiedt, zou kunnen overnemen.

Hij noemt ideaalvorming „het meest toevallige en individueele," en ziet niet in, dat ik met dat woord juist gepoogd heb het algemeene te kenschetsen, waarin alle gemoedservaring, zoolang zij er is, zich openbaart.

In dit laatste ligt de theoretische zijde van mijne geheele boek, dat niet anders zegt dan dit: de leeringen en voorstellingen, die gij tot hiertoe veelal hebt aangezien voor eeuwige, door de rede ontdekte en met eene objectieve werkelijkheid overeenkomende, waarheden, gegrond op een onveranderlijk wezen van den mensch, zijn historisch gewordene symbolen van een gemoedservaring, die in een deel van het indo-germaansche en semietische ras is ontstaan. Die symbolen, opgevat en gewijzigd naar de behoeften van hunnen tijd hebben nog heden ten dage hunne hooge praktische beteekenis en mogen daarom aangemerkt worden als bouwstoffen voor onze levensbeschouwing en als leidstarren voor onze levenspraktijk. Zoo trachtte, in navolging van anderen in het buitenland, mijn werk het algemeene met het individuëele te vereenigen, en mocht het eenigszins — op verren afstand — voor het gemoed beproeven, wat Kant voor het verstand deed.

Is dat pogen gelukt? Neen, volgens Prof. Kuenen, die van oordeel is, dat ik veeleer ontrouw werd aan mijne methode en daardoor „eene onwillekeurige hulde bracht aan de methode mijner tegenpartij." Heeft hij gelijk? Misschien. Heeft hij het bewezen? Stellig niet. Ik heb toch aangetoond, dat Dr. Kuenen wat hij mijne methode noemt niet heeft kunnen beschrijven dan door middel van onjuiste aanhalingen.

14°. Het laatste gedeelte zijner recensie vangt aan met de verzekering, dat „mijn handboek der ideaalvorming in Dr. Kuenens oogen eene belangrijke bijdrage is tot de apologie, zoo van de godsdienstige als inzonderheid van de kristelijke levens- en wereldbeschouwing." Bl. 348 heet het: „Het schijnt ons eene zeer ernstige grieve tegen den auteur der „Levensbeschouwing," dat hij met de verouderde vormen en de verkeerde toepassingen den godsdienst zelven weggeworpen heeft."

Welke godsdienst? wordt niet gezegd. Het is ook niet een be-

paalde godsdienst, waarvan Dr. Kuenen het gemis betreurt. Op zijn ontologisch standpunt spreekt men liever niet van den kristelijken of van den joodschen godsdienst. Dat zijn slechts vormen van *den* godsdienst, van *het wezen* van *den* godsdienst. Wie bepaalt dat wezen? Natuurlijk Dr. Kuenen zelf. Hier geldt het recht van den sterkste. Mr. Isaac da Costa verweet voor negentien jaar Dr. Scholten, dat deze de leer des Bijbels, in da Costa's oog *het* kristendom, „smadelijk verwierp,"[1]) — juist en precies dezelfde uitdrukking die Dr. Kuenen zich thans ten mijnen aanzien veroorlooft, — en wel omdat Dr. Scholten terecht van da Costa's triniteit niet weten wilde. Maar Mr. da Costa verwarde toen een verouderden vorm van den godsdienst met den godsdienst. Dr. Kuenen verdedigt thans den godsdienst zelven.

Daartegen moet ik dus voorloopig in het midden brengen: Beschuldigt Dr. Kuenen mij van den godsdienst zelven weg te werpen, dan weet ik niet, waar hij van spreekt. Hij kan mij even goed zeggen, dat ik x weggeworpen heb. Ik weet natuurlijk wel zoo ongeveer wat hij bedoelt of meent te bedoelen; het kan mij ook, onder den invloed van de scholastieke theologie onzer akademiën waarin wij onderwezen zijn geworden, nog heden ten dage gebeuren, van *den* godsdienst te spreken. Maar theoretisch blijf ik die uitdrukking veroordeelen, zoolang niemand ons het wezen van *den* godsdienst bevredigend kan noemen, zoolang hij dat voorgewende wezen altijd weer beschrijven zal in onverbrekelijk verband met voorstellingen of beschouwingen, die het weer tot zijn godsdienst en dezen zijnen godsdienst tot een der vele godsdiensten maken, welke op de wereld gevonden worden. Wil men, op het voetspoor van bl. 167 van mijn boek, godsdienst noemen den naam, „waarmee de menschen plegen aan te duiden wat hun het beste en het hoogste behoort te zijn," dan is het iets anders. Maar in dien bloot formeelen zin verstaat Dr. Kuenen het niet, aangezien hij in dat geval, juist blijkens die bl. 167, mij niet zou kunnen beschuldigen van „den godsdienst" weg te werpen.

Terwijl en ofschoon hij mij hiervan beschuldigt, verwijt hij mij (bl. 349) tevens, dat ik in plaats „van hetgeen hem en anderen heilig is en blijven zal", iets anders stellen wil, dus, zou men meenen, een anderen godsdienst. Hij is van het bestaan

---

[1]) *Wat er door de theol. fac. te Leiden... geleerd... wordt,* bl. 16 (1857).

van dezen mijnen toeleg zelfs zoo overtuigd, dat hij, bescheidenlijk rekenende „op de instemming van duizenden," zich de moeite geeft van mij te bewijzen, dat ik geen godsdienst heb, en niemand het gemis van godsdienst kan vergoeden. Hij stelt zich aan alsof ik de menschen wijs had willen maken, dat ik wel „den godsdienst" had. Dr. Kuenen maakt zich hier noodeloos warm; hij doet volkomen overtollig werk. Men hebbe de goedheid bl. 166 en 167 over te lezen. Daar waarschuw ik zelf tegen het geven van den naam van godsdienst aan de vereering, die ik konstateer dat de mensch zijnen idealen toedraagt. Dr. Kuenen zegt, dat hem deze mijne *aanbidding* van het ideaal onwaarachtig toeschijnt. Waar heb ik dan de dwaasheid gehad van mijn eigen ideaal te willen aanbidden? Dr. Kuenen verkondigt, dat mijne vereering, door hem ten onrechte aanbidding genoemd, „geen wezenlijke vergoeding voor het gemis van de eigenlijke religie is." Dat is juist wat ik zelf gezegd heb, zij het ook met andere woorden, daar ik niet weet wat „de eigenlijke religie" is. Dr. Kuenen vergast ons verder op de mededeeling, dat hij aan mijn eeredienst niet gelooft. Neemt hij eeredienst in den gewonen zin: hulde aan een God, dan behoeft hij ook niet te gelooven wat ik zelf betuig dat voor mij niet bestaat; neemt hij dat woord in den zin van vereering, dan antwoord ik eenvoudig, dat ik er bijzonder weinig om geef of iemand gelooft aan iets, 't welk, zoo het bestaat, in elk geval zoo intiem is, dat het hem in het geheel niet aangaat. Dr. Kuenen betuigt, dat wij voor onze eigene konceptie „niet kunnen nederknielen." Hij zal zijn lezers toch niet willen doen gelooven, dat mijn eerlijk boek deze komedie verlangd heeft? Dr. Kuenen leert, dat zelfvergoding een dwaasheid is en blijft. *A qui le dites-vous?* Hij stelt de mogelijkheid, dat, indien niet bl. 167, dan toch „elders in de Levensbeschouwing" andere „surrogaten van den zegen der religie" aangeboden worden; en onderstelt dus, dat ik zulke surrogaten heb willen leveren. Maar hier, zoo ergens, toont hij het werk, dat hij recenseert, niet te kennen. Vooreerst kan ik niet geacht worden surrogaten aan te bieden, waar ik zeer duidelijk zeg, dat het mij niet gegeven is (bl. 389) „eene vroolijke levensbeschouwing samen te stellen" en den troost alleen toon te zoeken in hetgeen „wijding geeft aan ons bestaan (bl. 168)." Vervolgens: sprekende over mijn ideaal: de geschiedenis is de verwezenlijking van een plan, voegt de hoogleeraar er tusschen twee haakjes bij: „ideaal is

hier zooveel als een leugen." Waar heeft hij dat gelezen? Hij hebbe de goedheid mij de bladzijde te noemen? Het is zoo weinig waar wat Dr. Kuenen hier verzekert, dat ik bij gelegenheid van dit ideaal zelfs ten overvloede de definitie herhaal van ideaal in het algemeen. Bl. 196: „De wijsbegeerte der geschiedenis gaat dus van een denkbeeld uit, dat een ideaal is, *met andere woorden*: een vorm, door den mensch gegeven aan hetgeen hem uit een bepaald oogpunt gewenscht voorkwam." Ik noemde het denkbeeld onbewijsbaar. Maar is onbewijsbaar en onwaar dan hetzelfde? Als ik van iets noch de waarheid noch de onwaarheid kan bewijzen, laat ik het in het midden. De hoogleeraar niet? Noemt hij een leugen wat zich geheel aan zijne beoordeeling onttrekt? Maar hoe komt hij dan toch aan zijne verzekering? Wel, de „bedachtzame Hellwald," die in duidelijke, prozaïsche taal verkondigt wat ik uit onoprechtheid door dichterlijk omhulsel onkenbaar maak (bl. 352 v.), Hellwald zegt: „das Ideale ist ein Irrthum." Wat wilt gij meer? Pierson zegt wel niet, dat het ideaal een leugen is, maar von Hellwald zegt het, en dus.

15°. Nog op een andere wijze toont de hoogleeraar minder goed te kennen wat hij beoordeelt. Nadat ik het onbewijsbare van het genoemde denkbeeld in het licht heb gesteld, „meenen wij, zegt hij, allicht, dat wij dan nu ook aanstonds tot de orde van den dag zullen overgaan." Ik had mijn geheele werk wel ongeschreven kunnen laten, indien er de minste grond kon zijn voor deze meening. De hoogleeraar heeft niet gelezen wat ik bl. 47 v. schreef: „De meening, dat het in de geschiedenis bepaalde denkbeelden en leerstukken zijn geweest, die bepaalde gewaarwordingen hebben gewekt, is een historische dwaling. Daaruit ontstaat het fetischisme van het dogma. Het krachtigst geneesmiddel is die beoefening van de geschiedenis, die ons leert, dat het juist omgekeerd is,.... dat niet de leerstukken de gewaarwordingen, waar de gewaarwordingen de leerstukken hebben voortgebracht." Met historische voorbeelden wordt die opmerking toegelicht. Dat is nu eens mijne meening, mijne stelling. Van die stelling gaat mijn geheele werk nu eens uit. Van verschillende leerstukken en denkbeelden op te klimmen tot de gewaarwordingen, die hun eerste kiem waren, is nu eens, te recht of te onrecht, — het is hier onverschillig, — het duidelijk uitgesproken doel van mijn geschrift. Toont men dit in het oog te houden, waar men één leerstuk er uit grijpt, en zich zeer ver-

wondert, dat de schrijver het èn onbewijsbaar acht èn niet overgaat tot de orde van den dag? Is het dan niet juist mijn geheele streven om hen, die mijne verstandelijke bedenkingen tegen dit en andere leerstukken mede koesteren, dat overgaan tot de orde van den dag te beletten, en hun toe te roepen: Ziet welke diepe gewaarwordingen daarin uitgesproken zijn; gewaarwordingen, die gij immers niet zoudt willen missen. Merkt die leerstukken toch niet aan als mathematische stellingen, die men „bewijst", maar als vormen, waarin gemoedservaring zich een formule gaf, en eigent u die gemoedservaring toe.

Nu spreekt het wel van zelf, dat, waar men enkel tegen miskenning van de gewaarwording zelve waarschuwt, en die gewaarwording dus aan te duiden heeft, algemeene en dichterlijke taal te pas komt. Was het verkeerd over dichters te spreken in hunne taal? Moet dit onoprechtheid heeten?

16°. Prof. Kuenen, die zelden aan geestigheid toegeeft, heeft het in een noot van bl. 352 toch aardig gevonden, von Hellwald en mij „twee profeten" te noemen; mij, omdat ik gezegd had: „men schijnt reeds het tijdstip te kunnen berekenen, waarop de aarde in de zon zal vallen." Niet minder aardig voegt hij er bij; „ik blijf hopen op wat minder hitte.... Verlangend zie ik uit naar meer licht." Gelukkig kan ik het hem geven, al moet aan dat helderder licht ook grooter hitte beantwoorden dan hem lief is. Verdient men spottenderwijs „een profeet" genoemd te worden, wanneer men met een „het schijnt" het gevoelen weergeeft van een der grootste natuuronderzoekers van zijnen tijd? Dit deed ik. Prof. Helmholtz schrijft, — neen schreef voor reeds meer dan twintig jaren: „An einem kleineren Himmelskörper von geringer Masse, dem Enke'schen Kometen, finden sich Veränderungen (in der Bewegung); *er beschreibt immer enger werdende Ellipsen um die Sonne.* Wenn diese Art der Bewegung, *die allerdings der in einem widerstehenden Mittel entspricht*, wirklich von einem solchen herrührt, *so wird eine Zeit kommen, wo er in die Sonne stürzt;* und auch den Planeten droht endlich ein solcher Untergang, von dessen Länge wir uns keinen Begriff machen können (maar die niet in zich zelve volstrekt onberekenbaar kan zijn). Wenn uns aber auch die Existenz eines widerstehenden Mittels zweifelhaft erscheinen konnte, so ist es *nicht zweifelhaft*, dass die Planeten nicht ganz aus festen und unbeweglich verbundenen Massen bestehen.... Unsere Erde hat unzweifelhaft

einen flüssigen Theil an ihrer Oberfläche und vielleicht einen noch grösseren in ihrem Innern.... Eine Verzögerung der Erde ist durch die neueren sorgfältigen Untersuchungen der Mondbewegung von Hansen, Adams und Delaunay nachgewiesen worden... Physikalisch-*mechanische* Gesetze sind wie Teleskope unseres geistigen Auges, welche in die fernste Nacht der Vergangenheit *und Zukunft* eindringen." Dan volgen berekeningen van den vermoedelijken duur der zonnehitte. „Unerbittliche *mechanische* Gesetze weisen darauf hin, dass die Kraftvorräthe unseres Planetensystems... endlich erschöpft werden mussen. Sollen wir darüber erschrecken? Die Menschen pflegen die Grösse und Weisheit des Weltalls danach ab zu messen, wieviel Dauer und Vortheil es ihrem eignen Geschlechte verspricht, aber schon die vorangegangene Geschichte des Erdballs zeigt, einen wie winzigen Augenblick in seiner Dauer die Existenz des Menschengeslechtes ausgemacht hat." Helmholtz kan ons dan ook niet beloven, dat de menschheid zelfs tijd heeft tot het einde der wereld.... „Die bisherige Menschengeschichte war also nur eine kurze Weile in dem Ocean der Zeiten; für viel längere Reihen von Jahrtausenden, als unser Geschlecht bisher erlebt hat, scheint der jetzige seinem Bestehen günstige Zustand der unorganische Natur gesichert zu sein..... Aber noch arbeiten dieselben Kräfte..... weiter, welche..... eine Reihe von Lebensformen nach der anderen begraben haben. *Sie werden wohl eher den jüngsten Tag des Menschengeschlechtes herbeiführen, als jene weit entlegenen kosmischen Veränderungen.*"

Ik stelde derhalve nog het gunstigste geval, en gaf in mijne verbeelding aan de menschheid gelegenheid tot ontwikkeling, niet tot op het oogenblik, waarop de geologische, maar tot op het oogenblik, waarop de kosmologische verschijnselen aan het bestaan van ons geslacht een einde zullen maken.

Welk een indruk maakt nu Dr. Kuenen met zijn: „Er schijnt dus ten aanzien van dat einde zelf geen twijfel meer mogelijk te zijn?" Dat schijnt inderdaad, indien men aan de ernstige verklaring van een Helmholtz in 1854, en 1871 herhaald, geloof mag slaan.

Het is niet moeilijk te gissen, waarom Dr. Kuenen zich met een aardigheid heeft afgemaakt van mijn argument, aan het einde van ons geslacht *door fysische oorzaken* ontleend. Hij geeft voor, het denkbeeld: in de geschiedenis der mensch-

heid verwezenlijkt zich een plan, te kunnen „bewijzen." Om dit te kunnen doen, moet hij natuurlijk aannemen, dat de geschiedenis der menschheid eerst ten einde zal zijn, wanneer zij dat plan zal hebben volvoerd. Niets komt hem dus meer ongelegen dan de leer, dat het einde van het leven der menschheid er niet op wachten zal, of wij al dan niet gereed zijn met de verwezenlijking van dat plan; dat fysische, ten slotte mechanische, oorzaken dat einde zullen bewerken; en het dus, gelijk ik het in mijn „*Levensbeschouwing*" zeide, al bijzonder toevallig zou zijn, wanneer de algeheele verwezenlijking van het „plan" met het einde der wereld samenviel. Ging Dr. Kuenen op deze ernstige overweging ernstig in, dan moest hij van tweeën één doen: òf de bewijsbaarheid van dat plan laten vallen: erkennen, dat wij er niets van *weten*, òf de verwezenlijking van dat plan in het Hiernamaals stellen. Wat hij ook deed, altijd zou hij in mijne hand gegeven zijn. Hij moest dan namelijk òf mijne kritiek van de bewijsbaarheid van een plan in de geschiedenis onderschrijven, òf toestemmen, dat ook zijne beschouwing het leven voor het Hiernamaals op haar program niet missen kan.

Maar Prof. Kuenen verdiept zich niet in de genoemde overweging, en noemt mij spottend een profeet. Wel zoo gemakkelijk.

17°. „Er kleeft, heet het verder, aan de ideaalvorming die Dr. Pierson ons aanprijst, een *vitium originis*." Het objekt van alle onze kritiek wordt niet erkend en geëerbiedigd. „Critiek is uitmuntend, maar onderwerping ook." (Waaraan, wordt niet gezegd). Bewijs: „Toevallig noemt Pierson datgene, waarvan hij de noodzakelijkheid niet kennen, zelfs niet onderzoeken kan." Wat noemt Kuenen dan toevallig? „Omdat Pierson niet weet, of de natuur der dingen niet ook *anders had kunnen zijn* dan zij nu is, daarom mist de kennis, de op die natuur der dingen berustende kennis, de volstrekte zekerheid. Hij kan zich *voorstellen*, dat b. v. de zon niet aantrekt.... *Is er dan niets in de wijde wereld, dat wij eenvoudig aanvaarden, en waarvoor wij ons buigen moeten?* Eene eenzijdigheid als deze maakt mij angstig. Ik kan niet dan met schrik denken aan een maatschappij van zulke ideaalvormers. De Hemel beware Nederland voor de uitbreiding van deze school!"

Men denkt toch onwillekeurig aan Sokrates' woord en glimlacht, herinnert men zich het vak waarvan hij het zeide: *παρεφρόνησεν ὁ μέγιστον φρονήσας*.

De godsdienst schijnt dus thans te leeren, dat de wereld niet toevallig is. Toen ik theologie studeerde was dat nog anders. Toen leerde *de* godsdienst de *contingentia mundi.* „Natuurlijk" heette zelfs een theologie, die van de toevalligheid der wereld een argument maakte ten voordeele van het bestaan van God. Ik kan het dus wezenlijk niet helpen, dat ik de wereld „toevallig" noem in haar geheel. *De* godsdienst heeft mij dat in mijn jongen tijd geleerd, bij monde van vrome en vroede mannen, aan wier onderwijs ik dus niet zoo ontrouw ben geworden, als men het onlangs in de Tweede Kamer heeft willen doen voorkomen.

Maar dit daargelaten, de zooeven aangeduide ontologie van Dr. Kuenen en de oud-modernen, in welker naam hij gedurig spreekt, treedt hier in het volle licht. „*De* natuur der dingen", „een kennis, die op *de* natuur der dingen berust." „*Het* zijn" moet zich niet te onderwerpen hebben aan ons Ik! Denkt men over het celibaat gelijk Jezus naar Mattheus XIX, 12, gelijk Paulus naar I Kor. VII, gelijk duizenden asceten in verschillende werelddeelen, maar komt die zienswijze in strijd met het thans in alle fatsoenlijke protestantsche kringen als „natuurlijk" erkend voortplantingsinstinkt, dan heet dit *ohne weiteres* „phantaseeren."

En het is Dr. Kuenen, die mij de hebbelijkheid van dekreteeren verwijten durft. Hij dekreteert, dat de dingen een natuur hebben, en die natuur juist is wat wij thans waarnemen. *Tout est pour le mieux.* Dat de zon aantrekt, — de natuur der dingen wil het; dat gij kinderen voortbrengt, in spijt van al wat Malthus en de ondervinding leeren, — de natuur der dingen wil het. Ik zou wel eens een lijst willen ontvangen van de dingen die te samen „*het* zijn" vormen, waarvoor ik mij buigen moet; van de dingen, die een natuur hebben. Behoort het misschien ook tot de natuur der dingen, dat er een theologische fakulteit is aan onze hoogescholen; dat er wel drie, maar vooral geen vier brandpunten van beschaving in Nederland zijn? Ik tast nu in het duister rond.

Maar zwijge de ironie. Dat de ontologie ijdelheid blijkt te zijn, moet velen zeer hard vallen. Het maakt Dr. Kuenen angstig. Het vervult hem met schrik. Het doet hem bidden: de Hemel beware Nederland! Wie kan dit anders dan ernstig opnemen! Vooral wanneer men hem de ontologie ziet handhaven zelfs „op gevaar af van nog eens te worden beticht van afgoderij met iets onfeilbaars." — Wie dit gevaar, — voorzeker geen klein gevaar voor

iemand, die indertijd onverschrokken mede heeft gekritiseerd, — wie dit gevaar trotseeren wil, bewijst, dat hij voor de ontologie goed en leven overheeft.

Ik vrees toch, dat zijne offervaardigheid hem niet baten zal. Voor twintig jaren heeft Ernest Renan het reeds gezegd in zijn *Averroës et l'averroïsme:* de wetenschap houdt zich niet meer bezig met hetgeen is maar met hetgeen wordt, altijd wordt, en de verandering die hij daarmee kenschetste, heeft zich sedert slechts bevestigd. Hetgeen destijds nog meer profetie was, is thans beschrijving van hetgeen gebeurt. De wetenschap van het wordende annexeert telkens nieuwe provinciën. Straks zal het woord: natuur een naam geworden zijn als Jupiter en zullen wij louter naar de opeenvolgende toestanden vragen van een substraat, dat dan niemand meer voor iets anders dan voor een hulp-voorstelling aan zal zien. Dr. Kuenen en de school waartoe hij behoort hebben krachtig medegewerkt om op een belangrijk gebied de ontologische opvatting voor de historische te doen wijken. In den laatsten tijd heeft hij een slechte raadgeefster gekozen: angstigheid. Hij zou nu wel een „tot hiertoe en niet verder" willen roepen. Maar de ontwikkelingsgang der wijsbegeerte pleegt zich aan zulke palen, waarop het woord *halt* geschreven staat, niet te storen. Bij mannen als da Costa wekten Kuenen en zijne school voor twintig jaren met de historische beschouwing van Kristendom en Bijbel dezelfde ergernis en vrees, ja dezelfde bede tot den Hemel op, die thans bij Kuenen wordt opgewekt door wie overal ontologie door fenomenologie wil vervangen. Voor den Bijbel niet te „buigen", aan den Bijbel zich niet „te onderwerpen", scheen da Costa niet minder gevaarlijk voor Nederland dan het Kuenen thans gevaarlijk schijnt te leeren, dat „er niets is in de wijde wereld dat wij eenvoudig aanvaarden en waarvoor wij ons buigen moeten." Dat Bijbel en Kristendom zuiver historische produkten waren, die bij veranderde voorwaarden van bestaan anders zouden zijn uitgevallen; dat te stellen, was, in het oog van da Costa, hoogmoed, gelijk het thans bij Kuenen het toppunt van onbescheidenheid heet, te stellen, dat de tegenwoordige inrichting van het heelal zeer wel toevallig en daarom vrij treurig kan zijn in denzelfden zin, waarin het toevallig is, en dan voor de spelers ook zeer treurig kan wezen, welke zijde van geworpen dobbelsteenen boven komt te liggen. De Bijbel in zijn geheel was in da Costa's oogen evenzeer geïnspireerd, welke zwarigheden men ook in de

bijzonderheden kon aanwijzen, als thans, in weerwil van de tegenstrijdigheden in het universum, dat universum zelf, als geheel beschouwd, het werk moet zijn van volmaakte Wijsheid en Liefde. Bij da Costa kwam het verzet destijds tegen Kuenen uit dezelfde edele bezorgdheid voort als thans het verzet van Kuenen tegen hen, die de ontologie op elk punt willen verzaken. Kuenen heeft nu het „kritiekste" in zijn bescherming genomen, dat „de kritiek niet onderzoeken mag." Dit moet in het oog worden gehouden, al zou men persoonlijk wenschen reeds op Nederland te kunnen toepassen wat Helmholtz in zijne openingsrede ter Naturforscherversammlung te Innspruck sprak: „auch in England und Frankreich (gelijk in Holland) giebt es ausgezeichnete Forscher, welche mit voller Energie in dem rechten Sinne *der naturwissenschaftlichen Methode* zu arbeiten im Stande wären; aber sie mussten sich fast immer *beugen* vor gesellschaftlichen und kirchlichen Vorurtheilen, und konnten, wenn sie ihre Ueberzeugung offen aussprechen wollten, dies nur *zum Schaden ihres gesellschaftlichen Einflusses* und ihrer Wirksamkeit thun. Deutschland ist kühner vorgegangen: es hat das Vertrauen gehabt, welches noch nie getäuscht worden ist, dasz die vollerkannte Wahrheit auch die Heilmittel mit sich führt gegen die Gefahren und Nachtheilen, welche das halbe Erkennen der Wahrheit hie und da mit sich bringen mag. Ein arbeitsfrohes, mässiges, sittenstrenges Volk darf solche Kühnheit üben; es darf der Wahrheit voll in das Antlitz zu schauen suchen; es geht nicht zu Grunde an der Aufstellung einiger voreiligen und einseitigen Theorien, wenn diese auch die Grundlagen der Sittlichheit und der Gesellschaft anzutasten scheinen sollten."

Ziedaar mannentaal, die gunstig afsteekt bij alle Kapucijnerbeden, dat de Hemel Nederland beware voor beschouwingen, die men niet wederleggen kan.

Voor Kuenens gemoedelijke bezorgdheid, — die wij te eerder begrijpen kunnen naarmate het principiëel prijsgeven van de ontologie onszelven meer innerlijke worsteling heeft gekost, naarmate wij haren zuurdeesem nog overvloediger in ons dragen, — zouden wij dieper eerbied koesteren, wanneer de godsdienst, waarmee hij de wereld redden wil, er niet zoo bleek en teringachtig uitzag, zoodat de vraag opkomt: Is het de moeite waard? Stel u voor een zaal, waar tooneelvoorstellingen worden gegeven. De régisseur plaatst zich onder het publiek voor het neergelaten scherm om dat publiek, eer de voorstelling begint, op te wekken tot bewon-

dering en geestdrift. Vriend, licht even het scherm op, vertoon ons uw stuk en boezem ons door dat stuk zelf bewondering in, zou het publick met recht hem toeroepen. Zoo is Kuenen bezig met ons aan te vuren tot nederbuigen en aanbidding, maar het scherm licht hij niet op; maar hij zegt ons niet wat wij dan eigenlijk aanbidden moeten. Geen wonder. De Israëlieten konden getuigen: wij aanbidden wat wij weten. In dit opzicht is Dr. Kuenen zeker geen Israëliet. Uit zijn kritiek blijkt het bij vernieuwing. Uit de volheid des harten spreekt de mond. Wat dus, zoo hij zwijgt? En Kuenen zwijgt als de beste Germaan. Slaat de schrik hem om het hart voor het Nederland, dat naar valsche leeraars luistert, dan „moge de Hemel Nederland bewaren," ofschoon hij wel weet, dat de Hemel dit niet doen kan. Als men in een Vergadering van godsdienstleeraars hem nopen wil om uit te spreken wat hij aanbidt, geeft hij geen antwoord, omdat de Vergadering op het punt van het Godsbegrip verdeeld is. Eischt hij naast kritiek „onderwerping", hij verzwijgt het voornaamste, en Pio Nono mag denken, dat de onderwerping te zijner beneficie geschiedt. Verlangt hij van mij (bl. 360) eerbied, de hoofdzaak wordt weder verzwegen, want wij vernemen weder niet voor wien of voor wat? Eindelijk schijnen wij uit de nevelen op vasten grond te komen. „De mensch, heet het bij Dr. Kuenen (bl. 360), bezit het besef zijner geringheid en afhankelijkheid, de behoefte om zich te buigen voor...." Voor wat? Of liever voor wien? Anders toch zou de mensch afgoderij plegen... „Voor wat groot en verheven is" Wel, wel! Nog meer? „De mensch bezit de *Ahnung* van *het* Volmaakte, den drang om te aanbidden." Natuurlijk wat groot en verheven is.

Ruisch door ons tranendal, nieuwste uitgaaf van het oude Evangelie. Ideaalvorming, innige vereering van ons ideaal, heilige ernst bij de poging om het te verwezenlijken... God, ik wil zeggen: de Hemel beware Nederland voor zulke gruwelen. Want hier zijn uitnemender schatten. Verneemt wat Dr. Kuenen u aanbiedt: behoefte om zich te buigen voor wat groot en verheven is, de *Ahnung* van het volmaakte, de drang om te aanbidden, wat groot is en verheven!

Het is waar: dat is geheel iets anders! Die *Ahnung* is wettig. „Het organisme waarin de mensch opgenomen is gehoorzaamt aan wetten, die den mensch met bewondering vervullen (ook wanneer het eens louter mechanische wetten waren; ook wanneer die wetten zoo noodlottig werken, dat de Hemel Nederland voor hare

werking bewaren moet?) en terugwijzen op diezelfde Macht (met een kapitale letter), waarvan in zijn binnenste het plichtbesef getuigt, (lees: die hij volgens de gewone methode der mystiek laat getuigen), dat zij *het* goede (lees: wat ik goed noem) wil en hem daartoe opleidt." Wat dit voor een macht, of wat het goede is dat zij wil, naar welke opvatting het goede hier beoordeeld wordt, naar die van Mozes, Boeddha, Loyola of Kuenen zelf, wordt niet gezegd, maar wel dat wij, door ons aan die onbekende macht welke *het* (onbekende) goede wil, te onderwerpen, het vertrouwen gewinnen en kweeken op haren steun." Dit vertrouwen baart geen werkeloosheid. „Alsof de mensch zijn eigen arbeid, waartoe *de stem van God* (van welken God? wordt niet gezegd) *in zijn binnenste* hem roept (bijvoorbeeld: om van uit het Vatikaan de geheele moderne beschaving te veroordeelen) kon aanmerken als een ingrijpen in Gods werk (waarvoor velen die beschaving houden)... *Het* geloof (welk geloof wordt weder veiligheidshalve niet gezegd; bijvoorbeeld ook het Brahmaansche?) is de verzoening van den mensch met zichzelven en met de wereld (die dus van de natuur der dingen onderscheiden moet worden, want deze mogen wij niet beoordeelen en wij kunnen dus nooit in de gelegenheid komen om ons met haar te verzoenen).

Ziedaar den godsdienst, dien Kuenen handhaven wil. Zou men het bovenstaande geschreven achten door iemand, die, in de school der wetenschap geoefend, eenigszins prijs heeft leeren stellen op akribologie, op woorden die iets zeggen tot den menschelijken geest? De woorden: God, geloof, het goede enz. worden hier gebezigd als stond hunne beteekenis muurvast. Men zou niet zeggen, dat naar het oordeel van Aristoteles de menschen reeds voor meer dan twintig eeuwen geleerd hadden „τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου." Onbepaaldheid en woordenpraal is alles wat ons hier te gemoet komt. En dat treurig, schier onkenbaar overschot van hetgeen eeuwen lang een wereldhistorische beteekenis heeft gehad, zal ons eerbied inboezemen of onze jaloerschheid opwekken? Die reliek zal ons op de knieën brengen? Of eenige belangstelling mogen vragen bij ons geslacht? Leve en sterve Dr. Kuenen in deze vrome illusie. Achter zijn rug haalt men de schouders op, en meesmuilt: wat verandere, niet het fetischisme voor oude namen. Te zeggen: ik heb geen ethiek en ik heb geen godsdienst! — afgrijselijk! Maar in zake van ethiek niet meer te eischen dan het mogelijke, en in zake van godsdienst niet meer te vereeren

dan een macht, die het, willekeurig bepaalde, goede wil en dat op grond van een stem van een God in het binnenste van Kuenen en anderen, — dat is bestaanbaar met wetenschappelijkheid, met kordaatheid, met allerlei voortreffelijke eigenschappen. [1])

[1]) Prof. Kuenen heeft den sluier, die zijn godsdienst voor ons bedekt, slechts een weinig opgelicht. Wij mogen daarom niets verwaarloozen van hetgeen hij laat zien. Opmerking verdient uit dien hoofde de instemming, waarmee hij de woorden aanhaalt van een jong schrijver, wiens eerste proeve wij allen met de meeste belangstelling ontvangen hebben: „Idealist, beweert Dr. Kuenen met den heer de Bussy, Idealist is niet hij, die zich idealen schept, maar die aan de waarheid der idealen gelooft"; en: »De godsdienstige voorstellingen zijn geen idealen, maar de waarborgen van de realiteit onzer idealen". Ik kan deze woorden van de Bussy in den mond van Kuenen niet begrijpen. Ik begrijp namelijk niet waarom, wanneer dit idealisme heet, idealisme volgens Kuenen iets geheel anders is dan ideaalvorming. Want aan het slot zijner recensie stelt hij idealisme en ideaalvorming tegenover elkander. Aan de „waarheid", aan de „realiteit" der idealen te gelooven moet dus iets anders zijn dan hetgeen ik bl. 168 van mijn boek bedoelde, toen ik sprak van „de jaloerschheid, waarmede wij van dat *onverwezenlijkte*, maar daarom *niet minder werkelijke*, dat is: *waarachtige ideaal* alles verre houden enz." Beteekent nu voor Kuenen de waarheid van een ideaal iets geheel anders dan zijn waarachtigheid, dan kan waarheid hier moeilijk iets anders beteekenen dan *wezenlijkheid*, dan *bestaan* in den gewonen zin des woords. Laat ons zien wat hieruit voortvloeit. Een van Dr. Kuenens idealen zal wel zijn het ideaal van een mensch, waarop elk onzer gelijken wil. Naar de methode der ideaalvorming, *die hij afkeurt en verwerpt*, kan men aan de waarheid van dit ideaal gelooven en zeggen: het is waarachtig, dat men om een goed mensch te zijn, zoo wezen moet. Hieraan heeft Dr. Kuenen niet genoeg. Hij is idealist en niet zoo'n ideaalvormer. Hij gelooft dus aan de waarheid van dit ideaal en heeft een of meer godsdienstige voorstellingen, welke hem die waarheid, ook realiteit genoemd, waarborgen: Het ideaal van een mensch bestaat dus voor hem ergens, is ergens verwezenlijkt. Want iets zou toch bezwaarlijk wel »realiteit", maar geen wezenlijkheid kunnen hebben, vooral wanneer men *implicite* betuigd heeft, aan de „waarachtigheid" (zie boven) niet genoeg te hebben. Nu van tweeën één: dat wezenlijk bestaande menschen-ideaal is iemand anders dan de verheerlijkte Jezus, en hoe is Kuenen dan kristen? Of het is niemand anders dan de verheerlijkte Jezus. Is het Jezus, dan is hij het natuurlijk niet in zoo ver alle hemelingen zondeloos worden gedacht, dan moet hij het zijn krachtens zijn aardsch verleden. Dr. Kuenen gelooft dus, dat Jezus op aarde zondeloos is geweest, volmaakt rein. Gelooft hij dit nu op grond van historisch onderzoek? Neen, want het zijn „de godsdienstige voorstellingen, die de realiteit onzer idealen waarborgen." Een dier als reëel geloofde idealen is de vlekkeloos reine Jezus van Nazareth. Het zijn dus godsdienstige voorstellingen, welke Kuenen waarborgen, dat Jezus van Nazareth vlekkeloos rein is geweest. Is hij bereid deze, in mijn oog, onvermijdelijke gevolgtrekking te aanvaarden? Zoo ja, wat wordt er dan van het recht der historische kritiek van de Evangeliën, waarvoor ook hij zoolang gestreden heeft; zoo neen: wat zin heeft dan in zijn mond die volzin van de Bussy, of ook Kuenen's eigene onderscheiding tusschen idealisme en ideaalvorming?

Mijne anti-kritiek is hiermede ten einde. Op geen enkel punt heb ik den hoogleeraar het antwoord behoeven schuldig te blijven. Den innerlijken samenhang van mijn werk heb ik gehandhaafd; zijne misvatting van mijne uitspraken aan het licht gebracht; het misplaatste van zijn vromen ijver voelbaar gemaakt; op zijne halfheid de aandacht gevestigd, gelijk op zijn aanlengen van den ouden wijn.

Waartoe dit een en ander? Laat ons niet al te veel letten op het onmiddellijk nut der polemiek. Mijn „*Levensbeschouwing*" heeft niet minder instemming gevonden dan ik kon, wel meer belangstelling dan ik mocht verwachten. Een boek van dien aard is niets anders dan een advies in een debat, dat nooit gesloten mag worden. Zulk een advies tegenover een in elk geval welgemeende oppositie te mogen toelichten in hetzelfde tijdschrift, waarin zij gevoerd werd, is een voorrecht dat ik dankbaar waardeer, en een praktische wederlegging van het beweren, dat ik met alle theologen op een slechten voet zou staan wegens de onvermengde minachting, die men wil, dat ik hun zou toedragen. Neen, bij deze diskussie kan de liefde tusschen oude wapenbroeders niet lijden. Ik zal niet zeggen, dat Dr. Kuenen mij bijzonder vriendelijk behandeld; mij, wat men noemt: bedorven heeft; hij, van zijne zijde, zal wellicht deze of gene uitdrukking van mijne antikritiek anders begeeren, of wenschen, dat mijne vrijmoedigheid de zijne minder op zijde streefde. Wat nood? Vriendschap, dat is: overeenstemming in doel, hier geen ander dan het vinden van waarheid, kan tegen een stoot; *à la guerre comme à la guerre.*

Mij valt het eenigszins lichter dit te zeggen, omdat ik ons debat voor zuiver wijsgeerig houd. Ik weet wel, dat het met allerlei praktische en andere vragen in nauw verband staat. Dat is in ons vaderland nu eens niet anders. Voor geheel abstrakte wijsbegeerte wordt in ons land weinig belangstelling gevonden. Wie een boek schreef, getiteld: wijsgeerige wederlegging van de ontologie, zou geen tien lezers vinden. Eerst toen de Spinozistische wijsbegeerte door Dr. van Vloten, de Duitsche wijsbegeerte door Prof. Scholten, de Schotsche, Engelsche, Fransche door mijn leermeester met vragen van anderen, inzonderheid theologischen en ethischen aard in verband werd gebracht, werden de gemoederen wakker en ging men aan het denken. Zoo ook thans. Hoe velen hebben ten onzent boeken als Stuart Mill's lijvige *Exami-*

nation van Hamilton's filosofie gelezen? of Comte bestudeerd? Een schrijver, die niet in de schaduw van deze geesten kan staan, predikt in het eerste hoofdstuk van een levensbeschouwing zijn „abstentionisme" en men vat vuur. Dat is onze praktische, hollandsche aard, dien wij niet moeten misprijzen. Men moet slechts zorgen, indien men kan, dat langs de wel eens hangende wieken van onze hollandsche denkmolens nu en dan een tochtje blaze.

Een zuiver wijsgeerig debat blijft het evenwel, en daarom moeten de woordvoerders er de bescherming des Hemels maar buiten laten. Voor mij, ik vrees het moveeren van geen enkele kwestie, het aantasten van geen enkele meening, omdat de ervaring bezig is mij van weinig dingen zoo diep te overtuigen als hiervan: niet de meeningen maken de menschen, maar de menschen de meeningen. Die overtuiging verzaak ik nooit anders dan tegen mijn wil. De zedelijkheid van den zedelijke wortelt in zijn gemoed, niet in zijne of eens anders theoriën. Zij wordt gekweekt door opvoeding in den ruimsten zin, en deze opvoeding is omgang, omgang met tijdgenoot en voorgeslacht. Zij is de vrucht minder van het gesproken woord dan van de zwijgende daad, en van het woord, in zoover het ook een daad is. Ik heb twintig boeken over esthetika gelezen, maar niet geleerd wat eenige weken in Italië mij leerden. Honderd preken over Matth. XVIII, 3 en 4 hebben mij niet gegeven wat een kind mij heeft gezegd door niets te zeggen. Opmerken is voor smaak en deugd beter dan het offeren van onzen tijd aan het zoeken van bewijsgronden voor smaak en deugd. Op zedelijke gevolgen van wijsgeerige theoriën te wijzen, — ik zeg het in de eerste plaats tot mijne eigene beschaming, — is niets dan een rhetorische figuur, ten dienste van een polemikus, die sneller zijn doel wil bereiken dan de langzame werking van argumenten veroorlooft. De eenige vraag tusschen vrienden van wetenschap is niet: wat is nuttig? maar: wat is waar? Er is geen leugen, die menschen ter goeder trouw niet wel eens voor nuttig; er is geene waarheid, die andere menschen, maar evenzeer ter goede trouw, niet wel eens voor gevaarlijk en zelfs noodlottig hebben gehouden. De voor eenigen tijd gescheiden, met uw verlof, negentiende vrouw van den profeet der Mormonen heeft jaren van innerlijke worsteling doorstreden, alvorens zij toe durfde geven het niet-goddelijk karakter van de instelling der — veelwijverij.

Wij willen dus moed houden. De Geschiedenis is onze Tyrtaeus. Er was een tijd, toen men aan het wezen der Godheid geloofde, al waren er drie goddelijke personen; er was een tijd, toen men aan het wezen van den Godmensch geloofde, al had hij twee naturen; er was een tijd, toen men aan het wezen van Jezus' lichaam geloofde, al geleken de eigenschappen van dat lichaam sprekend op die van een ouwel; er was een tijd, toen men aan het wezen der kerk geloofde en dit heilig achtte, al waren de leden het alles behalve; er was een tijd, toen men aan het wezen des heelals geloofde, al konstateerde men niets dan uitgebreidheid en denken, zoo weinig met elkander verwant; er was een tijd, toen men aan het wezen des Kristendoms geloofde, al sloegen de menschen, die het toch elk in hunne mate moesten bezitten, elkander zoo goed als dood; er was een tijd, toen men aan het wezen van het leven geloofde, aan het wezen van de ziel, van de stof, aan het wezen van metalen aan het wezen van de warmte, aan het wezen van de soorten. Waar zijn al die en zoovele andere wezens gebleven, waarvoor men geijverd en van welker ontkenning men vaak den ondergang der zedelijkheid heeft voorspeld? Zij zijn ondergegaan, maar de zedelijkheid niet; en zij vullen het schimmenrijk, en wachten aan den Cocytus op tallooze broeders, die thans nog onder de levenden rondwaren, en die wij nog niet eens als hunne broeders hebben herkend, omdat zij het masker van het konkrete dragen. Ligt er waarheid in dat geloof aan wezens? Fluistert er in dat middeleeuwsch realisme een voorgevoel van iets hoogers? Is er, waar wij hier op aarde door de onophoudelijke beweging van verschijnselen en louter verschijnselen worden meegesleurd, een oord, een vaderland van rust, van het blijvende, van Het Wezen, waarvan al die wezens slechts afschaduwingen waren? En is zijn vaderland ook het onze? Ach, indien wij hier op aarde niet waren om te werken, indien onze taak ons een oogenblik verpoozing liet, aan welk verrukkelijk droomen zou men zich niet kunnen overgeven! De tijd kan komen, waarin de rijpe menschheid op hare feestdagen de liederen harer kindsheid weer zingen zal, zooals thans reeds de vriendelijke goden van weleer voor ons wandelen aan den nachtelijken hemel. Maar gelijk Paulus geen „Götter Griechenlands" mocht dichten, zoo mogen wij heden ons niet laten ophouden door zijn weer onbekend geworden God. Want ik herhaal het uit mijn „*Levensbeschouwing*":

de theologie is niet onschuldig. Zij vertegenwoordigt en houdt mede in aanzijn en aanzien de ontologie, die de eenig praktische wetenschappelijke methode vervalscht. Heeft de theologie in haren modernen vorm, van Richard Simon af tot op Kuenen toe, de historische opvatting der dingen voor tallooze geesten gebaard, de maieutiké van den wijsgeer geeft de moeder liever op dan het kind, waar zij tusschen beider leven moet kiezen.

Utrecht. A. PIERSON.

DUPLIEK.

Hoe eer de strijd tusschen Dr. Pierson en mij gestaakt wordt, des te beter. Nu reeds is hij niet liefelijk en, langer voortgezet, dreigt hij bovendien zeer onbelangrijk te worden. De vraag, of ik „Eene Levensbeschouwing" verstaan en haar juist gekenschetst heb, is wel niet geheel onverschillig, maar toch geene levensvraag. De lezers van het *Theologisch Tijdschrift* hebben andere en gewichtiger dingen te doen, dan het *pro* en *contra* daarvan te hooren bepleiten. Het is daarom, dat ik mijn — onvermijdelijk — antwoord op de voorafgaande *Kantteekeningen* niet tot later uitgesteld en dan breeder uitgewerkt, maar het zoo kort mogelijk samengevat en nog in deze aflevering opgenomen heb.

Onvruchtbaar is mijne critiek van Pierson's „Levensbeschouwing" al vast niet geweest. Zij heeft hem aanleiding gegeven, om zich ten aanzien van enkele hoofdpunten nader te verklaren en het verschil tusschen zijne zienswijze en de mijne te preciseeren. Men veroorloove mij de onderstelling, dat er onder de lezers van ons Tijdschrift althans eenigen zijn, even onbevattelijk als ik, voor wie dus die toelichting niet overbodig is geweest. Zij kan ons later te pas komen, wanneer, nadat de persoonlijke quaestie dood en begraven is, het debat over de zaak zelve mocht worden hervat. Met het oog daarop wensch ik dan ook, van mijne zijde, aan te wijzen, welk licht uit de „Kantteekeningen" opgaat over het door Pierson ingenomen standpunt.

Doch daaraan zijn wij vooreerst nog niet toe. Vooraf moet ik — schuld belijden? de verklaring afleggen, dat ik mij, uit overhaasting of partijdige vooringenomenheid, aan Dr. Pierson vergrepen, zijn gevoelen onjuist weergegeven en hem alzoo in de oogen mijner lezers onrecht aangedaan heb? Er bestaan daarvoor geene termen. Na aandachtige overweging van het zonden-

register, dat mij wordt voorgelegd, heb ik slechts ten aanzien van enkele bijzonderheden, van zeer ondergeschikt belang, mijne dwaling te erkennen. Verreweg de meeste mijner bedenkingen en aanklachten moet ik eenvoudig handhaven. *Suorum quisque verborum optimus interpres:* op die waarheid wil ik niets afdingen; de toelichting van Dr. Pierson's bedoeling en methode, die hij zelf ons geeft, laat ik gaarne gelden. Doch, tot mijn geluk, staat het niet vrij dien regel aldus uit te breiden: *suorum quisque interpretum optimus judex.* De fout kan bij den *interpres* liggen; ongetwijfeld, en daar hij een feilbaar mensch is, zal hij ook in eene taak van eenigen omvang wel eens mistasten. Maar het misverstand kan ook komen voor rekening van den auteur of van zijne denkbeelden. Hij heeft zich wellicht onjuist uitgedrukt of — te vergeefs beproefd helder te maken, wat in zich zelf duister is of nevelachtig. Wie van beiden de schuldige is, de schrijver of zijn uitlegger, dat mag niet door een van beiden, dat moet door derden worden uitgemaakt. In de „Kantteekeningen" is dit niet genoeg in het oog gehouden. Het is altijd onvoorzichtig „victorie" te roepen, vóórdat de strijd geëindigd is Op mijne beurt meen ik zeer duidelijk te kunnen aanwijzen niet slechts, dat in plaats van eene waardeering eene caricatuur van mijne zienswijze wordt geleverd — die aanwijzing zal zelfs voor de meesten tamelijk overbodig zijn — maar ook, dat nagenoeg al mijne vermeende misvattingen dien naam niet verdienen. Doch laat ieder zelf oordeelen! Ik verlang niet op mijn woord geloofd, maar ook niet op het woord eens anderen gevonnisd te worden.

Voordat ik tot de bijzonderheden overga, nog ééne inleidende opmerking. Ik sta thans, na ongeveer drie maanden, zóo ver af van mijn artikel over „Ideaalvorming" en ben bovendien door de „Kantteekeningen" zóo voorgelicht, dat ik mij zonder moeite rekenschap kan geven van de houding, die ik tegenover Dr. Pierson heb aangenomen. Die houding had, zonder dat ik mijne overtuiging verloochende, eene andere kunnen zijn. De „Levensbeschouwing" behelst, in een schoonen vorm, veel waarmede ik van ganscher harte instem. Het levensgebruik, waartoe zij opwekt, heeft in menig opzicht mijne sympathie. Dat wordt in mijne critiek erkend, maar — als in het voorbijgaan. Ik had ook kunnen beproeven, op die punten van overeenstemming en aanraking het accent te laten vallen. Het belangrijke verschil zou daardoor niet

weggenomen, maar toch in een ander licht getreden zijn. Ik zou dan, in plaats van eene krasse, eene meegaande critiek geschreven hebben. Dr. Pierson schijnt zoo iets verlangd of verwacht te hebben, indien althans het motto zijner „Kantteekeningen" (*Th. T.* 404) aanduidt, wat hij in den beoordeelaar zijner „Levensbeschouwing" gewenscht en in mij gemist heeft. Welnu, waarom heb ik dien anderen weg niet gekozen? Voor drie maanden heb ik mij die vraag niet gesteld, maar eenvoudig den indruk gevolgd, dien de studie van de „Levensbeschouwing" bij mij had achtergelaten. Dien indruk meen ik zuiver terug te geven, wanneer ik zeg, dat Dr. Pierson's geschrift mij afstiet door zijne onnatuurlijkheid en innerlijke onwaarheid. Het spreekt vanzelf en werdt slechts als ten overvloede erkend: er staat geen woord in, dat niet volkomen beantwoordt aan de overtuiging des schrijvers op het oogenblik waarop hij schreef; hij noemt het terecht „mijn eerlijk boek" (*Th. T.* 453). Het was uitsluitend de idee of het plan, dat op mij dien indruk maakte en nog maakt. In eene levensbeschouwing verwacht men, zoo al niet eene confessie, dan toch een stuk van des auteurs eigene levensgeschiedenis te zullen vinden. Doch zoo iets geeft Dr. Pierson ons niet. Zijn boek is een kunstproduct en eene proefneming. In de vergadering van modernen te Amsterdam heb ik het gekarakteriseerd als eene poging om te voorzien in eene behoefte, welker bevrediging nu kon schijnen aan de orde te zijn. Er was in den laatsten tijd druk sprake geweest van idealen, idealisten en idealisme. Het aanbod richt zich naar de vraag: een handboek der ideaalvorming ziet het licht. Idealen, volop, maar nu ook niets dan idealen: wat daarboven uitgaat is uit den Booze. Dr. Pierson bezit in buitengewone mate de gave om zijne denkbeelden uit te drukken, te ordenen en tot een welsluitend geheel te vereenigen. Doch gelijk aan ieder ander, zoo zijn ook aan dit talent eigenaardige gevaren verbonden. Wie slechts met een bescheiden deel van „Darstellungsgabe" is toegerust, wordt, wanneer hij een verkeerden weg is opgegaan, door de moeilijkheden, die hij ontmoet, telkens opgehouden en wellicht ten laatste gestuit. Voor de taak, die Dr. Pierson op zich had genomen, zou zulk een al zeer spoedig bezweken zijn. Hij zelf mag nu en dan eene waarschuwing hebben ontvangen, maar ze waren niet zóo talrijk en ondubbelzinnig, dat hij er toe kwam, om zijn plan op te geven of te wijzigen. Zijn talent zegevierde over alle bezwaren, maar

het was ten koste van „natuur en waarheid", dat de triomf behaald werd. Onder gewone omstandigheden zou ik ook op Dr. Pierson's instemming kunnen rekenen, wanneer ik beweerde, dat „idealvorming" het best aan de genieën of heroën wordt overgelaten; dat de leiding daarvan — in sommige gevallen de waarschuwing daartegen — even dringend wordt vereischt als de opwekking daartoe; dat het schromelijk eenzijdig is, de aandacht onzer jongelingschap bij voorkeur op al wat gebrekkig en ellendig is te vestigen — en zoo voorts. Doch in de „Levensbeschouwing" wordt dit alles, omdat daarvoor in het gekozen kader geene plaats is, voorbijgezien of veronachtzaamd. Het staat nu eenmaal vast, dat „de menschheid nooit bij eenig ander licht (dan dat der ideaalvorming) heeft geleefd" (*L.* 332), zoodat daartoe alles teruggebracht en daaraan alles ondergeschikt gemaakt, desnoods opgeofferd moet worden. Zoodra mij, bij de lezing en herlezing van de „Levensbeschouwing", hiervoor de oogen waren opengegaan, was ook mijne verhouding tot haar bepaald. *Fiat experimentum*, indien het noodig is, maar dan *in anima vili.* Hier werden, naar het mij toescheen, kostbare waarheden op zedelijk en godsdienstig gebied miskend — méer dan de auteur zelf in een ander verband zou hebben goedgekeurd — ter wille van de volledige toepassing der vooraf opgevatte idee. Ik achtte mij geroepen, niet allereerst om het goede in zulk een kunstwerk te waardeeren, maar om te waarschuwen tegen de overdrijving en de eenzijdigheid, die ik daarin meende op te merken. Dr. Pierson wil niet, „dat iemand Kuenen's opstel gebruike als een bron voor de kennis van zijne denkbeelden. Het is dat in geen enkel opzicht" (*Th. T.* 451). Ik ben nog altijd overtuigd, dat het ook als zoodanig eenigen dienst kan doen. Maar hierin heeft hij gelijk, dat het niet voornamelijk bestemd was om zijne „Levensbeschouwing" te doen kennen. Ik moest den indruk teruggeven, dien het boek op mij had gemaakt, en zeer ernstig bestrijden wat zich aan mij voordeed als eene hoogst gevaarlijke proefneming.

Het was niet meer dan billijk, dat aan Dr. Pierson de gelegenheid werd geschonken, om zich, ten overstaan der lezers van ons Tijdschrift, te verdedigen tegen den aanval, die op hem was gericht. De redactie moge somwijlen, terwijl zij de laatste proeven corrigeerde, hebben gevraagd, of van het talent om belachelijk te maken wat men bestrijdt niet wat spaarzamer gebruik had

kunnen zijn gemaakt, doch het kwam haar niet toe den gastvriend te beperken in zijne zelfverdediging. Haar medelid is bovendien, hoezeer vatbaar voor het emeritaat *salvo honore* (*Th. T.* 451), nog altijd een weerbaar man. Ziethier, zoo beknopt mogelijk samengevat, wat hij tot zijne verantwoording te zeggen heeft! Laat hem daarbij mogen uitgaan van de onderstelling, dat de „Kantteekeningen" zelve telkens nog eens worden opgeslagen, voordat men de dupliek leest. Onze ruimte is beperkt.

Ad 1um (*Th. T.* 404). Dr. Pierson koestert geenszins voor alle theologen zonder onderscheid dezelfde onvermengde minachting. Dat wist ik eigenlijk ook wel, en daarom te meer deed het mij goed, hem dat te hooren uitspreken. Doch ik had (*Th. T.* 317) met den auteur der „Levensbeschouwing" te doen, en te zijnen aanzien was de door mij gebezigde uitdrukking wel niet te sterk. Wij vernemen thans, dat hij (*L.* 436 v.) niet bepaald over theologen spreekt en geene minachting aan den dag legt. Maar over wie spreekt hij dan? Wie zijn dan de „geloovigen", die allen hun „onfeilbaar iets" met argumenten van hetzelfde kaliber verdedigen? En zoo uit die bladzijden geene „minachting" spreekt, wat dan wel? Schrijf, zoo gij wilt, in plaats van dat woord: hooghartig medelijden. Het komt, wat de zaak aangaat, ongeveer op hetzelfde neer. Ziethier overigens nog eene andere proeve van de vriendelijke bejegening, die ons ten deel viel: „Krachtens de beginselen, in ons vorig hoofdstuk uitgesproken, zijn wij ontslagen van elke verplichting om naar een theodicee te zoeken. De behartiging van dit ondankbare werk verblijve aan de theologen" (*L.* 173), waarmede men vergelijke bl. 354: „Hij (de ongeloovige) behoeft zijn denken en zijn gevoel niet te verkrachten ter wille eener theodicee, die nooit van iets anders dan van drogredenen heeft geleefd."

Ad 2um (*Th. T.* 405). Dr. Pierson heeft gelijk: ik had niet moeten schrijven: „d i e argumenten", maar: „h u n n e argumenten". Dat dit van mijne zijde niets is dan eene onwillekeurige vergissing, blijkt o. a. daaruit, dat ik later (*Th. T.* 340) de passage, waaruit ik eerst enkele woorden overnam (ald. 318), in haar geheel citeer. Dat het verder eene geheel onschadelijke vergissing is, ziet ieder aanstonds.

Ad 3um (*Th. T.* 405 v.). Dr. Pierson hoopt, in mijn belang, dat men de door mij aangehaalde bladzijden n i e t zal naslaan.

Ik moet er integendeel op aandringen, dat men dit wel doe. Niemand heeft mijne woorden zóó opgevat, alsof ik had bedoeld, dat door hem in de Duitsche wijsgeeren, de Nederlandsche natie, de geneesheeren en de vrouwen niets, volstrekt niets goeds was opgemerkt of overgelaten. Ik zeg ook niet meer, dan dat zij, „met ons (theologen), op de bank der beschuldigden zitten." Is dat wellicht niet waar? Zijn ze niet allen, in meerdere of mindere mate, de slachtoffers geworden van de pruttelende of knorrige stemming, waarin de „Levensbeschouwing" geschreven is? Inderdaad, in plaats van mij eerbied voor de grammatica aan te bevelen — waarin ik dán-alleen zou zijn te kort geschoten, wanneer ik gezegd had, wat hij mij laat zeggen — in plaats daarvan moest Pierson dankbaar gebruik hebben gemaakt van de gelegenheid om te erkennen, dat b. v. zijne schildering van de gebreken der vrouw even beleedigend is als overdreven.

Doch het valt hem blijkbaar niet gemakkelijk, eene fout, waarop hij door een ander opmerkzaam is gemaakt, te belijden. Immers sub 4° (*Th. T.* 406) wordt nu mijn zeer billijk beklag over eene geheel onjuiste voorstelling van mijne bedoeling beantwoord met — eene grap. De zaak is eigenlijk te nietig, om er nog langer bij stil te staan. Maar ik mag toch niet toelaten, dat mij gezindheden en plannen worden toegedicht, waartegen al wat in mij is opkomt. Ziethier dan de feiten! In een opstel over „De natuur en de zedelijke wereldorde" [1]), had ik de stoutheid te zeggen, dat zekere — door Dr. Pierson voor negen jaren geteekende en kort te voren door Hooykaas opgedolven — monist onderling volstrekt strijdige denkbeelden uitsprak en in geenen deele als woordvoerder van het monisme kon worden aangemerkt. Ik noemde hem „een *monstrum*, even werkelijk als de boerenzooon met „de philosophische eieren" en voor het monisme even doodelijk als deze wijsgeer voor de philosophie." Ik voegde er bij, dat ik, zulk een persoon op mijn weg ontmoetende — hetgeen ik, blijkens het voorafgaande, voor niet mogelijk hield — „hem bij zijn naam zou noemen: een kwast of een huichelaar, een van beiden", en dat „een lyrisme als het zijne inderdaad het best beantwoord zou worden met hetgeen in Engeland „a sound flogging" heet." Naar aanleiding daarvan deelde Pierson aan zijne lezers mede (*L.* 437), dat mij (boven

[1]) *De Tijdspiegel* voor 1875, III: 14 v.

den Paus, de oud-Catholieken en de orthodoxe Protestanten) „de treurige onderscheiding voorbehouden bleef, om onder de argumenten aan het adres der wederpartij ook „*a sound flogging*" op te nemen." Het was tegen deze voorstelling, dat ik in mijn vorig artikel opkwam (*Th. T.* 317 v.). Men herleze nu nog eens bl. 406! Ik heb er niets meer bij te voegen, of het moest zijn, dat Dr. Pierson bijzonder ver van het punt in quaestie afdwaalt, wanneer hij mij gemis aan reverentie voor „een deel der natuur" ten laste legt. Ik had immers juist beweerd, dat zijn quasi-monist geen „deel der natuur" was?

Ad 5um (*Th. T.* 406 v.). Over deze „Kantteekening" alleen dit, dat het waarlijk mijne schuld niet is, indien ik de meening van Dr. Pierson niet begreep. Het blijkt nu, dat het „beuzelen" van die zedenkundigen niet hierin bestaat, dat zij een vrijen wil aannemen, maar dat zij uit dien vrijen wil de schuld verklaren. Eilieve, waarom is dat „beuzelen"? Het begint er naar te gelijken, wanneer men hier „een metafysisch beginsel" en eene „bovenzinnelijke theorie" inschuift. Maar de zedenkundigen, die bedoeld worden, zien in den vrijen wil een anthropologisch feit, door de zelfbewustheid gestaafd, en gaan uit van de onweersprekelijke waarneming, dat het schuldgevoel bijna altijd samengaat met de gedachte, dat men het gepleegde kwaad had kunnen laten. Nog versta ik niet, waarom dit, wanneer men hun punt van uitgang laat gelden, „beuzelen" moet heeten.

Ad 6um (*Th. T.* 407 v.). Hier ontvangen wij, in plaats van de wederlegging mijner bedenking, twee vergelijkingen en eene bekentenis, die bewijst, dat ik volkomen juist gezien heb. Wat de vergelijkingen aangaat, waarvan hier en elders zoo ruim en — ik erken het gaarne — zoo gelukkig gebruik gemaakt wordt, ze hebben maar één gebrek, dat ze niets bewijzen. Wanneer ze niet, gelijk al hare zusteren, mank gingen, dan zou ik inderdaad even dwaas geredeneerd hebben als de man, die zich tegen het bewaken van de grenzen verklaart of het afkeurt, dat men 's nachts de deur sluit. Maar nu........ Doch het schijnt onnoodig, de bewijsplaatsen, die ik vroeger aanvoerde (*Th. T.* 321 v.), te gaan commentariëeren. *Habemus confitentem*. In de „Levensbeschouwing", waar het abstentionisme wordt aangekondigd, lezen wij: „Is het (hetgeen buiten het gebied onzer kennis ligt) geheel onbekend land, dan kunnen wij zelfs niet beoordeelen, of het wenschelijk zou zijn het te kennen" (92). Dit is

de theorie. Maar de practijk beantwoordt volkomen aan hetgeen wij nu vernemen (*Th.* .*T.* 408): „Laat morgen de theologische zekerheid, die ik niet aanwezig acht, er zijn, dan zal ik het daarop gebouwde gedrag even gevaarlijk noemen en ten behoeve van onze veerkracht bij het verbeteren der aardsche toestanden wenschen, dat de alsdan onloochenbare waarheid onvruchtbaar blijve." „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer" — heeft iemand gezegd. Dr. Pierson keert het om en schrijft: „Indien God bestond, wij zouden hem dood moeten verklaren." Hoe kon hij neutraal zijn tegenover eene stelling, welker erkenning hij zoo verderfelijk acht?

Ad 7um (*Th.* *T.* 408—410). Ik heb niet begrepen, dat Dr. Pierson niets meer wilde handhaven dan „das factische Recht" der persoonlijkheid, of m. a. w. de noodzakelijkheid der erkenning van haar recht uit het oogpunt der practijk. De zeer sterke uitdrukkingen, waarvan ik er vroeger eenige aanhaalde (*Th.* *T.* 324), schenen mij toe iets méér te behelzen. Het blijkt thans, dat ik ze niet letterlijk had moeten opvatten. Wat daaruit voortvloeit ten aanzien van Dr. Pierson's zinswijze in haar geheel, zal straks blijken.

Ad 8um (*Th.* *T.* 410—415). Rechtvaardiging van het plan der „Levensbeschouwing", inzonderheid van de plaatsing en den inhoud van H. III („Historische idealen"), tegen de daarover door mij geopperde bedenkingen. Veel van hetgeen hier gezegd wordt zou ik gaarne, als toelichting van de meest bevoegde zijde, laten gelden, indien Dr. Pierson had kunnen goedvinden, het als zoodanig voor te dragen, en niet als terechtwijzing aan mijn adres. Want, inderdaad, mijne vragen, inzonderheid de 1ste en de 3de, waren zeer goed gemotiveerd. Ziethier het bewijs!

a, De verhouding van H. III tot IV („De persoonlijkheid en hare ontwikkeling") was door mij zonderling en onduidelijk genoemd. Daarvan mag ik niets terugnemen. Pierson rechtvaardigt haar thans aldus (*Th.* *T.* 411 v.): „Ik doe den lezer vernemen, dat idealvorming plaats heeft en behoort plaats te hebben, *a.* door het bezoeken van een oefenschool (Hoofdstuk III); *b.* door de opzettelijke vorming der persoonlijkheid (Hoofdstuk IV). Zoo is alles in orde." — Letwel: hier is de vorming der persoonlijkheid, in H. IV beschreven, een middel tot dat doel. Is dit nu de voorstelling óók van de „Levensbeschouwing"? Ik vind daar op ééne plaats iets, dat er mede overeenkomt, en wel bl. 405:

„Als derde faktor der menschelijke persoonlijkheid, in zoover deze zich met idealvorming bezig houdt, werd de fantazie door mij genoemd." Doch overal elders, zoover ik mij herinner, wordt de strekking van H. IV anders opgegeven. Het slot van H. III, overgang tot het het volgende, luidt: „Daar wij nu insgelijks uitsluitend aan haar (aan de persoonlijkheid) de verwezenlijking van die en van andere idealen opdragen, is het natuurlijk, dat wij thans aan de persoonlijkheid en hetgeen haar vormt nog bijzonder onze aandacht wijden" (*L.* 331). Daaraan beantwoordt het geheele vierde hoofdstuk. Als doel der persoonlijkheid wordt daar opgegeven de verbetering van de aardsche toestanden (342 verv.). Met het oog op dat doel worden, voor hare onderscheiden factoren, de eischen gesteld. „Zedelijk" en „doeltreffend" zijn woorden van een en dezelfde beteekenis (349).

Zoo weinig is „alles in orde". Het is er zeer verre van daan, dat ik Dr. Pierson zou willen noodzaken, zijne denkbeelden in schoolschen vorm voor te dragen. Maar de onderlinge samenhang der deelen moet toch onberispelijk zijn. En dat is hier niet het geval. De verklaring heb ik hierboven reeds gegeven: de geheele opzet van het boek is kunstmatig, en nu en dan moet dus ook, in weerwil van het talent des auteurs, de gewrongenheid openbaar worden.

b. De keuze van enkele, bepaaldelijk van die vijf godsdiensten, welker „idealen" in H. III worden beschouwd. De bladzijden, thans door Dr. Pierson aangehaald, waren mijne aandacht niet ontgaan. Doch ik meende, dat de bedoelde keuze nog eene andere rechtvaardiging behoefde dan daar te vinden is; dat zij inzonderheid berusten moest op onderlinge vergelijking, althans van de voornaamste godsdiensten en niet hoofdzakelijk op overwegingen van practischen aard en op de openbare meening, die ongetwijfeld aan Dr. Pierson recht geeft. Bovendien hechtte ik, gelijk nu blijkt, te veel aan de door mij geciteerde verklaring: „Had ik nog andere idealen vermeld, hetgeen ik alleen nagelaten heb, omdat de methode voldoende aangegeven is....." (*L.* 334). In de 2de uitgave der „Levensbeschouwing" worde deze zinsnede gewijzigd.

c. De maatstaf, waarnaar de idealen in H. III beoordeeld worden, is wel degelijk vooraf aangewezen. Neem eens aan, dat het zoo ware, dan zou nog altijd de plaatsing van H. III

vóór H. IV zeer zonderling blijven — indien nl. de verhouding van die twee daareven (sub *a*) door den auteur zelven juist is aangegeven. De persoonlijkheid moet nog gevormd worden ter idealvorming, en al vast is zij bezig — niet slechts met de kennisneming, maar ook — met de critiek van de idealen uit het verleden. Doch dit daargelaten: ik mag niet toegeven, dat *a* — *f* (*Th. T.* 414) den door mij te vergeefs gezochten maatstaf der beoordeeling aan de hand doen. Ik moet den lezer dringend uitnoodigen, bl. 414 v. nog eens op te slaan. Het is letterlijk alleen de „bruikbaarheid", die zich leent om als maatstaf van de critiek der idealen te worden gebezigd. Maar — bruikbaar voor wat en voor wie? Zoolang wij daarop nog geen antwoord hebben ontvangen, blijft ook de aanwending van dat *criterium* willekeurig. Wij weten nog niets van de persoonlijkheid; wij kennen het levensdoel nog niet; hoe kunnen wij dan oordeelen over de „bruikbaarheid" van het ideaal? — Wat Dr. Pierson bedoelt, wanneer bij „den wensch om de ideaalvorming zelve als het uitnemendste in alle godsdienstige konceptiën te doen uitkomen" zijn maatstaf noemt, is mij even duister als de grond zijner instemming met de spreuk: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht."

Ad 9um (*Th. T.* 415—421). Laat mij, voordat ik de zaak zelve bespreek, een paar bijzonderheden kort afdoen.

Dr. Pierson heeft de slechte gewoonte om mijne critiek ten bate zijner lezers eenigszins nader te omschrijven, de gevolgtrekkingen, waartoe zij te zijnen aanzien leiden moet, met de bekende overdrijving te formuleeren. Zoo b. v. hier: „Eerst was ik willekeurig, thans onnoozel"; „De lezer moet mij schier voor ijlhoofdig houden"; „onzin natuurlijk" — wat zijn beoordeelaar hem laat zeggen. Ik moet tegen deze manier van doen ernstig protesteeren. Men geve zich de moeite *Th. T.* bl. 331, 332 nog eens over te lezen en oordeele daarna, of ik het zóó bont had gemaakt. Inzonderheid moet ik opkomen tegen de wijze, waarop Dr. Pierson zich verweert tegen eene uitdrukking, waarmede ik niet het minste kwaad bedoeld heb. „Wie" — zoo schreef ik — „wie gelooft in ernst, dat het „gij zult niet" van den Decalogus is voortgekomen uit de gemoedservaring, uit het gevoel van wel en wee?" Vooraf (*Th. T.* 326—328) had ik met des schrijvers eigene woorden medegedeeld, hoe de idealen ontstaan, en bepaaldelijk, welke rol daarbij de wijzigingen in het gevoel van lief en leed vervullen. Dit mocht ik dus als bekend aannemen en daarom, ter

opheldering van „de gemoedservaring", de woorden „het gevoel van wel en wee" bezigen. Immers op dat gevoel berust, volgens Pierson, ter laatste instantie het verbod in den Decalogus. De reflexie over dat gevoel uit te sluiten — ik heb er geen oogenblik aan gedacht. Ik ontkende alleen, en ontken nog, dat eene aangename of onaangename gewaarwording de diepste grond is van het „gij zult niet."

Hoe ver ik het heb gebracht in de kunst van niet te lezen wat er staat, wordt (*Th. T.* 421 n.) afgeleid uit de aanhaling van *L.* 182 op bl. 321 mijner critiek. Ik had niet mogen zeggen, dat „de theologische beschouwing van de wereld" behoorde tot de richtingen, „opzettelijk uitgevonden" om onze onkunde en voldaanheid aan te kweeken. Dr. Pierson sprak zoo over eene richting, die „de wereld alleen uit een theologisch oogpunt beziet, en zich opdringt dat in hare bovennatuurlijke hulp de eenige redding voor de wereld gelegen is", m. a. w. over het fanatisch supranaturalisme. Het is volkomen waar: ik had, om nauwkeurig te zijn, die nadere beschrijving mede moeten opnemen. Maar mijn bezwaar zou daardoor niet zijn weggenomen. Het gold de onware en onvriendelijke bewering, dat de genoemde richting „opzettelijk uitgevonden" is tot aankweeking van onkunde enz. Is dat de waardeering, waartoe Dr. Pierson ons pleegt op te wekken?

Doch ik kom tot de „Kantteekening" zelve. De auteur houdt niet in het oog, dat ik (*Th. T.* 331 v.), vermits mijne bedenking het derde hoofdstuk in zijn geheel betreft, doorloopend een beroep doe op hen, die het gelezen hebben, en den indruk, dien het op mij heeft gemaakt, aan hun oordeel onderwerp. Het is mij niet gelukt, Dr. Pierson zelven te overtuigen, dat die indruk niet onjuist was. Of de lezers mij gelijk zullen geven? Dat zal nog moeten blijken en wordt door mij met de meeste gerustheid afgewacht. Velen hunner hebben zich, bij de lezing van H. III, de vraag niet gesteld, of dat nu al te maal „idealen" zijn en, zonder zich daarom te bekommeren, genoten of ook niet genoten wat de auteur hun ten beste gaf. Maar de vraag is nu opgeworpen en moge door hen, die de pleidooien hebben gevolgd, worden beslist. Ik kan nog niet anders zien, of P. doopt met den naam „idealen" allerlei zeer ongelijksoortige dingen, daaronder ook sommige, die geen sterveling vóor hem zoo genoemd heeft, noch ook na hem zoo noemen zal. Wat beteekent het, „de gods-

dienstige lyriek der israëlietische psalmen, in hare stoutheid gelijk in haren rijkdom, als een ideale konceptie te begroeten, namelijk als een konceptie van de rechten van het menschelijk gemoed" (*L.* 191)? De zaak is natuurlijk deze, dat de psalmdichters hun gemoed voor God hebben uitgestort, „hun weemoed, hun verslagenheid, hun blijmoedigheid, hun onbepaald vertrouwen" (ald.) en wat er meer in hun hart was. De vraag, of zij dat mochten doen, is zeker bij de meesten niet opgekomen, en, indien al, gereedelijk met „ja" beantwoord, omdat zij in die gezindheden niets berispelijks vonden en dus ook meenden, ze vrijelijk te mogen uiten. Wil men dit zoo uitdrukken: zij erkenden ten volle de rechten van het gemoed — het is mij wel. Maar hoe wordt dit nu „een ideale konceptie"? Zij heeft daarvan niets hoegenaamd. Daar is hier geen onaangename indruk van de werkelijkheid (in casu het gemoed) op het gevoel van wel en wee; geen nadenken over, geen verwerken van zulk een indruk; geene reactie van de verbeeldingskracht — niets van dat alles. Er heeft geen „idealvorming" plaats gehad; er is dus ook geen „ideaal" geboren. — Een tweede voorbeeld tot opheldering van mijne bedenking! Dr. Pierson herinnert ons (*L.* 293 verv.) hoe Luther het recht van den individu heeft gehandhaafd, en stelt de wereldhistorische beteekenis van het door hem gegeven voorbeeld in het licht. „Waarom zou mij verboden zijn hetgeen hem vergund was? Waar die vraag opkomt, is de vrijheid van het onderzoek verzekerd; leert men spoedig inzien, dat de wetenschap, die kennis van de waarheid die wij bereiken kunnen, niet is maar wordt, voortdurend wordt; dat zij dagelijks van gedaante kan veranderen; dat het onbeperkte recht van den twijfel hare levensvoorwaarde is; in één woord, dat alle wetenschap dit recht tot uitgangspunt en het onbelemmerd gebruik der hypothese tot methode heeft" (295 v.). Voortreffelijk! Maar wat staat er nu boven de bladzijde: „Vrijheid van onderzoek, een ideaal". En zoo ook in den tekst: „De vrijheid van onderzoek, de rechtmatigheid om eischen te stellen aan hetgeen wij voor waarheid zullen erkennen, is dus een der idealen, die wij aan het Protestantisme danken." En nog eens: „De vrijheid van onderzoek is een ideaal; een vorm waarin zich een behoefte van het gemoed openbaart." Men wrijft zich, na dit gelezen te hebben, onwillekeurig de oogen uit: wat bedoelt de schrijver? Een weinig verder hopen wij licht te zullen ontvangen. Daar heet het: „De

groote pantheïstisch-mystieke, de protestantsche of duitsche behoefte, dat in den menschelijken geest het oneindige, het universum zich spiegele, zij is het die onwillekeurig (hierop moet zeer de nadruk worden gelegd) in het individu dien dorst naar waarheid heeft gewekt, waardoor de vrijheid van onderzoek ten slotte veroverd moest worden. Veroverd, namelijk als ideaal; want metterdaad bestaat zij nog nergens, daar elke geest nog in meerdere of mindere mate onder den invloed is van vóoroordeelen.... Maar het ideaal zelf geven wij daarom niet prijs" (*L.* 297). Die het vatten kan, vatte het! Zeker, een mensch verheven boven vooroordeel, overlevering en sympathie, kan met recht een ideaal worden genoemd, evenals de zedelijk vrije en volmaakte mensch, van wien hij wel niet verschilt. Maar wat heeft d e z e vrijheid van onderzoek te maken met die, welke zoo even gezegd werd v e r z e k e r d te zijn overal, waar de vraag opkomt, waarom een ander verboden zou zijn wat Luther vergund was? — Waarom moest P. zich zelven dit dwangjuk opleggen? waarom zijne krachten verspillen aan de wanhopige onderneming om al de „konceptiën", waarop hij prijs stelde, in dat ééne keurslijf „ideaal" te wringen?

Men behoeft al die „konceptiën" slechts naast elkander te leggen (zie *L.* 334; *Th. T.* 325), om aanstonds in te zien, dat ze niet alleen in aard, maar ook in oorsprong verschillen Dat de gemoedservaring er alles behalve vreemd aan is, springt in het oog. Het is dan ook alleen tegen hare afleiding u i t d e g e m o e d s e r v a r i n g a l l é é n, dat ik bezwaar gemaakt heb. Allerlei, soms zeer uiteenloopende oorzaken, daaronder ook louter intellectueele behoeften, hebben ze in het leven geroepen, ontwikkeld en gewijzigd. Ik wenschte, dat Pierson of een ander de taak op zich nam, hare geschiedenis te schrijven. Maar laat dat toch niet worden beproefd volgens eene of andere „sweeping theory", ook niet naar die der alleenzaligmakende „idealvorming"!

Na deze positieve uiteenzetting van het vroeger door mij geopperd bezwaar, kan ik over de 9de „Kantteekening" zeer kort zijn. Dr. Pierson had wellicht kunnen begrijpen, dat ik tegen zijne methode in Hoofdstuk III geene bedenking zou hebben gemaakt, indien ik daarin niets meer had gezien dan de gewone psychologische verklaring, waarvan ik zelf mij vrijelijk pleeg te bedienen. Hij had zich voorts de moeite kunnen besparen van aan te toonen, dat deze en die „konceptie" uit het Jahvisme enz. uit

haren aard voor verstandelijk bewijs niet vatbaar zijn. De critiek, die hij sub 9° levert, is woord-critiek, niets meer. Al had hij daarin volkomen gelijk, zijne behandeling van de „historische idealen" kon daarom toch onnatuurlijk en gewrongen zijn. Hij weet thans, waarom ik haar daarvoor blijf houden.

Ad 10um (*Th. T.* 421—436.) Dr. Pierson ziet terecht in, dat hij thans tot een hoofdpunt in mijne critiek genaderd is. De vraag, of hij op zijn standpunt van een levensdoel gewagen en het zóó bepalen mag als dat in de „Levensbeschouwing" is geschied, kan niet te ernstig worden opgenomen. Het antwoord daarop beslist over zijne geheele methode. Ik moet het dus alleszins billijken, dat hij in deze „Kantteekening" niets onbeproefd laat. De toon had wellicht iets lager kunnen gestemd zijn. De waarschuwing tegen overdreven godsdienstijver en hartstocht laat mij zeer koel. Ik durf, met wijziging van de bekende spreuk, beweren: *que l'on est toujours le fanatique de quelqun.* Gelijk ik nu tegen hem, zoo zal hij zich wellicht morgen moeten verdedigen tegen de voorstanders van dat materialisme, waarmede hij in zijn boek (117 v.) „afrekent." Bovendien is de waarschuwing, gelijk straks blijken zal, *in casu* al zeer zonderling aangebracht.

Het is misschien niet overbodig, eerst nog eens te herinneren, waarover het geschil loopt. Niet over het gestelde „levensdoel" zelf: ik heb daarop niets aan te merken en mijne sympathie daarvoor ondubbelzinnig uitgesproken. Ook niet over de vraag, of het Dr. P. ernst is met de bepaling van dat doel en met de opwekking om het na te jagen: het is niet in mij opgekomen, daaraan één enkel oogenblik te twijfelen. Maar eenig en alleen over de quaestie, of dat levensdoel (= verbetering van de aardsche toestanden) uit de ideaalvorming, gelijk zij door hem beschreven wordt, wettig voortvloeit.

Thans moet ik een *peccavi* uitspreken. Dr. Pierson maakt er mij een verwijt van, dat ik, handelende over bl. 343 verv. van zijn geschrift, niet heb medegedeeld wat hij reeds veel vroeger (bl. 32, 42, 153) over hetzelfde onderwerp had gezegd. Hij heeft niet geheel ongelijk. Mijne critiek is hier onvolledig. Natuurlijk had ik gelezen wat op die vroegere bladzijden voorkomt. Doch ik zag niet in, dat mijn bezwaar tegen de bepaling van het levensdoel daardoor opgeheven of verzwakt werd. Ik had mijne redenen daarvoor moeten opgeven. Gaarne doe ik dat

thans. Het zal dan tevens blijken, dat de waarde mijner critiek door mijn verzuim niet het minste heeft geleden.

In de „Inleiding" (*L.* 31 verv.) zet Dr. P. uiteen, voor wie zijn boek bestemd is. Hij schreef voor „jeugdige landgenooten, die tot bewustheid willen komen van hetgeen als kinderen van dezen tijd reeds in hunne hoofden en harten woelt, maar hun nog niet helder voor oogen staat" (*L.* 32.) Eerst nu vernemen wij, dat hij daarbij o. a. aan de utilistische levensopvatting heeft gedacht. Het zij zoo. Die opvatting woelt dus in hoofd en hart der lezers — met nog veel meer natuurlijk, b. v. met het egoïsme in zijne tallooze vormen. Was het nu niet juist de taak der „Levensbeschouwing" aan te toonen, dat en waarom „the greatest happiness of the greatest number" moest bovendrijven? mocht zij als bewezen aannemen, dat dit vanzelf geschieden zou? — Eenige bladzijden verder wordt, tot de sceptici onder de lezers, gezegd, dat de ware levensbeschouwing „tot zulk een handelen in staat stelt, als waarbij alle menschelijke vermogens tot een doel samenwerken, dat het geluk bevordert van ons zelven en van de omgeving, waarin wij zijn geplaatst" (*L.* 42). Maar wat volgt er aanstonds? „Deze bepaling zou nog veel toelichting en verdediging behoeven" — die evenwel hier, in dit gedeelte der Inleiding, nog niet op hare plaats zou zijn. Goed, maar zij was dan toch noodig en — blijft achterwege tot bl. 343 verv., waarop zich mijne critiek gericht had.

Over deze beide citaten nog ééne opmerking.

Dr. P. herinnert ons, „dat een schrijver zich richten mag tot wie hij wil" (*Th. T.* 424). Zeer zeker, maar zijn uitgever stelt het boek verkrijgbaar voor allen. En daarom is het althans onvoorzichtig, te onderstellen, dat de lezers juist zoo zullen zijn als de schrijver wenscht. Men mag het daarop niet laten aankomen. Dat doet P. dan ook niet ten aanzien van andere punten. Al zijne lezers hebben gebroken met de Christelijke levensbeschouwing, en hij wordt niet moede, haar te bestrijden en haar verlammenden invloed in het licht te stellen. Waarom, nevens deze *ubertas*, ten aanzien van het levensdoel zoo groot laconisme?

Doch indien niet door het ondersteld karakter van de lezers, dan wordt toch door de beschrijving der ideaalvorming het egoïsme volstrekt buitengesloten! Dr. P. verwijst naar *L.* 153 verv. Ik zou voor mijn stilzwijgen over deze bladzijden zeer

ernstig verschooning moeten vragen, indien ik de ideaalvormers Mefistofelessen genoemd of hen als zoodanig geteekend had. Maar dat heb ik niet gedaan. Ik heb eenvoudig ondersteld, dat men, behalve een scherpen blik op de werkelijkheid, groote aantrekkelijkheid van gemoed kon bezitten, zonder daarom liefde tot de menschheid te koesteren en zich in haar belang opofferingen te getroosten. Is dat wellicht onwaar? Dr. P. vereenzelvigt de vatbaarheid om indrukken van de werkelijkheid te ontvangen en de gave om haar in zich op te nemen — de kenmerken van den kunstenaar — met de behoefte om, ten bate van tijdgenoot en nakomeling, de werkelijkheid te verbeteren. Dat die twee in hem zelven en in anderen samengaan, erken ik gaarne. Maar ze zijn twee, en gelijk de laatste zich soms paart aan een zeer gering kunstenaarstalent, zoo kan, omgekeerd, dit talent met een *minimum* van werkdadige liefde verbonden zijn. Geschiedenis en ervaring protesteeren luide tegen het dooreenmengen van zoo ongelijksoortige dingen. Als de blik op de werkelijkheid, het aantrekkelijke gemoed en de verbeeldingskracht het hunne hebben gedaan, dan moet er, voordat de verbetering van de aardsche toestanden begint, nog iets anders bijkomen. Dit andere — het besef van eenheid met de menschheid, van gebondenheid aan, van verplichting jegens haar — heeft Dr. P. onder de constitutieve elementen zijner „Levensbeschouwing" niet opgenomen. Het is daarom, dat zijn „levensdoel" niet anders zijn kan dan — eene (overigens zeer welgemeende) improvisatie.

Hoe weinig recht Dr. Pierson had om de zucht tot verbetering van aardsche toestanden voor te stellen als opgesloten in de voorwaarden der ideaalvorming, leert ons eene der bladzijden, waarnaar hij verwijst. „Op de vraag: wat mij tot deze of die studie noopt, is, wanneer men geen praktisch doel kan noemen, in het geheel geen antwoord te geven. Waarom stel ik in zulk een studie belang? Omdat ik er belang in stel; hetgeen toch eigenlijk zeggen wil: omdat mijn gemoed het zich aantrekt, dat ten aanzien van hetgeen door die studie kan worden uitgemaakt, de waarheid niet zou worden gevonden, en de leugen post zou vatten. Zal de menschheid, zal uw volk, uw gezin, zult gij zelf er iets bij winnen? Niets hoegenaamd. Waarom trekt gij het u dan aan? Omdat ik het mij aantrek." (*L.* 155). Ik laat dit gaarne gelden en leid er alleen dit uit af, dat P.

zelf hier, volkomen juist, uiteenhoudt, wat hij ons in de „Kantteekeningen" als onafscheidelijk zou willen voorstellen.

In bovenstaande rechtvaardiging van mijn stilzwijgen over bl. 32, 42, 153 der „Levensbeschouwing" is tevens de hoofdzaak in mijn bezwaar ten aanzien van het „levensdoel" gehandhaafd. Wanneer P. ons nog eens (*Th. T.* 427—30) verzekert, dat zijne ideaalvormers handelen zullen, dat zij zich daarvan niet kunnen onthouden, dan antwoord ik nog eens: van sommigen geloof ik dat gaarne, van anderen niet. Hij kan, op zijn standpunt, wel protesteeren tegen het quietisme en de werkelooze contemplatie van de idealen, en dat doet hij dan ook zeer ernstig, maar hij dient motieven bij te brengen, afdoende motieven, of hij zal niets uitwerken. Waar zal hij ze vinden, indien hij niet — zie boven! — dat andere element opneemt, hetwelk hij heeft uitgesloten? — „Met het plichtbesef" — zoo voert hij mij te gemoet — „staat het evenzoo. Dat kan ook „besef" blijven." Geestig wordt dat uitgewerkt in een dialoog tusschen den hoogleeraar en een aristocraat. Ook naar waarheid? Ik heb te goede gedachten van mijne lezers, dan dat ik het noodig zou achten hun het tegendeel te bewijzen. — „Ten onrechte" — zoo schrijft P. verder — „maakt gij het zedelijk handelen afhankelijk van uw dogma; de practijk rust niet op de theorie; deze is de beschrijving en de vrucht van gene". Zeer waar! zoo luidt mijn antwoord. Doch wanneer heb ik dit ontkend? Ik verlang slechts, dat de theorie aan de practijk ten volle beantwoorde. Het is juist omdat ik in het werkelijke zedelijke leven het plichtbesef vind, dat ik uwe theorie, waarin daarvoor geene plaats is, afkeur.

Nu blijft alleen nog over het betoog, ruim 3 bladzijden groot, dat ik eene zinsnede op bl. 343 der „Levensbeschouwing" geheel heb misverstaan. Hier klimt Dr. Pierson's ijver tot verontwaardiging en wordt mij zeer nadrukkelijk „de gevaarlijke grens" aangewezen, waarop ik mij bevind. Mij dunkt: de rondborstige belijdenis, dat hij zich bl. 343 zeer ongelukkig uitgedrukt en zijne lezers zelf op een dwaalspoor geleid heeft, zou hier wel zoo goed te pas zijn gekomen. Ik doe, wat mij zelven aangaat, opmerken, dat ik de zinsnede in quaestie geheel liet afdrukken (*Th. T.* 335), voordat ik mijne opvatting daarvan uitsprak (336). Mijn misverstand bestond hierin, dat ik den klemtoon verkeerd legde, op het woord doel en niet op aanwijsbaar. Doch nu oordeele de lezer zelf, met het *corpus delicti* voor zich!

Eerst wordt aangetoond, dat er in de werkelijkheid naar aller eenstemmig oordeel veel te verbeteren valt. Dan volgt:

„Ik voeg er aan toe, wat misschien niet allen even gereedelijk zullen toestemmen, dat het menschelijk leven geen ander aanwijsbaar doel kan hebben dan om, op welke wijze dan ook, tot die vermindering (van de aardsche ellende) zoo krachtig mogelijk mede te werken. Wij zullen niet te vergeefs hebben geleefd, wanneer ook door onze werkzaamheid, in de mate waarin dit van ons afhing, de voorwaarden van het menschelijk leven iets gunstiger zijn geworden."

Hiermede is de *alinea* ten einde. Nu stonden Dr. Pierson, indien hij onjuiste verklaring van zijne meening wilde voorkomen, vier algemeen bekende en volkomen eerlijke middelen ten dienste. Hij kon 1°. de combinatie „aanwijsbaar doel" ontbinden, b. v. aldus: „geen ander doel, dat zich laat aanwijzen"; 2°. het adjectief „aanwijsbaar" gespatieerd laten drukken; 3°. in parenthesi even verwijzen naar bl. 27, 28, waar van het leven in den hemel betoogd wordt, dat het onbekend is en dus geen doel, waarop wij ons kunnen voorbereiden; 4°. in de onmiddellijk volgende zinsnede het niet aanwijsbare van elk ander levensdoel nog nader aanduiden. Geen van deze middelen heeft hij gebruikt. Natuurlijk niet, want hij heeft niet gedacht aan mogelijk misverstand. Doch niettemin had hij nu kunnen en moeten erkennen, dat hij er onwillekeurig aanleiding toe heeft gegoven. De zaak had in twee regels kunnen zijn afgedaan.

Op dezelfde bladzijde, waarop mij zoo ernstig de les wordt gelezen, begaat Dr. Pierson eene fout, waarbij de mijne in het niet verzinkt. Ik zeg (*Th. T.* 338) van de ideaalvorming, dat „zij vrijelijk borgt bij andere methoden, die zij eerst uit de hoogte veroordeeld en smadelijk op zijde geschoven had." Bedoeld wordt bepaaldelijk de teleologische ethiek, waaraan de begrippen „doel" en „bestemming" zijn ontleend en waarin de toewijding aan de menschheid uit 's menschen zedelijke natuur wordt afgeleid. Doch nu noem ik in de onmiddellijk volgende zinsnede het Jahvisme en het Christendom en breng zoo Dr. Pierson in den waan, dat ik die ook reeds even te voren bedoeld en hem dus beschuldigd had „ze uit de hoogte te veroordeelen en smadelijk op zijde te schuiven." Ik ben niet gewoon, het Jahvisme en het Christendom m e t h o d e n te noemen en ken ook niemand, die dat doet; ik had ze bovendien in het voorafgaande, dat ik bezig was te

resumeeren, in het geheel niet vermeld. Derhalve.... Maar Dr. Pierson zal zelf wel inzien, dat er nu althans reden bestaat om te zeggen (vg. *Th. T.* 406): „wat zie ik den splinter in Kuenen's oog!"

Ad. 11um (*Th. T.* 436—447). Z e v e n onware mededeelingen en eene theorie over het plichtbesef, die het zedelijk leven van zijne heerlijkheid berooft, zietdaar, volgens Dr. Pierson, den inhoud van § III mijner critiek. Begint het hem zwaar te vallen, al mijne fouten aan te wijzen, ik van mijne zijde word het bijna moede, zijne overdrijving in het licht te stellen. Ik heb (*Th. T.* 328—331) zijne eigene woorden medegedeeld en daarop mijne appreciatie van zijne leer laten volgen. Indien deze nu zoo geheel onjuist is, welnu, dan zullen mijne lezers dat ook wel hebben bemerkt. Zoo niet, dan wordt het hoogstwaarschijnlijk, dat Dr. Pierson's denkbeelden over plicht en wat daarmede samenhangt er op aangelegd zijn om op derden een anderen indruk te maken, dan dien hij zelf daarvan ontvangt en bij zijne lezers zou willen te weeg brengen. En zoo is het inderdaad. Hij spreekt in de sterkste bewoordingen over de heiligheid van het plichtbesef, protesteert luide tegen de verzwakking daarvan en — beijvert zich inmiddels, de ongerijmdheid van — ik zeg niet: deze of gene, maar van — e l k e theoretische „Begründung" of rechtvaardiging van dat plichtbesef aan te toonen. Dat noemen wij gewoonlijk eene *protestatio actui contraria*. Ik neem gaarne aan — en vind het bevestigd door den ernst van Pierson's zelfverdediging — dat hij hier geen strijd ziet, maar hij zal het zich, naar mijne innige overtuiging, moeten blijven getroosten, dat anderen dien wel constateeren en dán-eerst waarde hechten aan de verheerlijking van het plichtbesef, wanneer zij hem anders hooren redeneeren dan zij, die het pogen uit te roeien. Eene mijner „onware mededeelingen" is deze, dat ik hem zijdelings beschuldigd heb, het plichtbesef „nagenoeg belachelijk" en „ongerijmd" te noemen. Ik had moeten zeggen, dat hij „h e t d e n k b e e l d v a n p l i c h t" zoo vriendelijk had bejegend. Gewichtig onderscheid — zoo gewichtig, dat mijne redeneering (*Th. T.* 341) niet in het allerminst verzwakt wordt, wanneer ik voor het plichtb e s e f „het d e n k - b e e l d van plicht" in de plaats zet.

Slechts in één opzicht hebben de zeven terechtwijzigingen mij licht gegeven. Ik had niet begrepen, dat Dr. Pierson vooralsnog in vollen ernst „den mensch van het oorzakelijk verband uit-

sluit" (*L.* 187), zoodat de redeneering, die wij t. d. p. en elders (b. v. bl. 79) aantreffen, niet de zijne is, maar die van anderen. Ik kan mij daarover niet verootmoedigen, want ik ben overtuigd — en heb mij, zooveel ik kon, vergewist — dat alle lezers der „Levensbeschouwing" in mijne opvatting deelen. De oorzaak van hetgeen nu blijkt ons misverstand te zijn is openbaar. Dr. Pierson kent geene andere wetenschap of wijsbegeerte dan de materialistische en mechanisch-deterministische. Zoodra hij dus betoogt, geschiedt dit van zoodanige praemissen uit en in dien welbekenden trant. Het zijn alleen de conclusiën van den volbloed-materialist, die hij niet aanvaardt. Ziet, aan die manier van doen zijn wij nog niet gewend. Hij hebbe toch een weinig geduld met onze stompzinnigheid! Langzamerhand zullen wij dien betoogtrant van „the coming race" beter waardeeren en het hoogst natuurlijk achten, dat „de wijsgeerige beschouwing, die wij thans op elk gebied volgen" (*L.* 186 v.), zoo beurtelings gehuldigd en in den hoek gezet wordt. Aan het slot van mijne dupliek kom ik nog even op dit punt terug.

Wij zijn genaderd tot bl. 441—447 der „Kantteekeningen." Ik druk mij waarlijk niet te sterk uit, wanneer ik zeg, dat ik ze met stomme verbazing gelezen heb. „Waar blijft Kuenen's Ethica"? — vraagt Dr. Pierson (441). Bijzonder gepast kan ik die vraag niet vinden. Ik geef sedert 1860 collegie over dat vak en doe dat zoo goed als ik kan. Zoo ver reikt mijn plicht, niet verder. Voor de uitgave van een boek over Ethica wensch ik mijn eigen tijd af te wachten. Een recht op het ontvangen van zulk een boek erken ik evenmin als een recht op arbeid of op onderstand. Inmiddels kan ik Pierson de verzekering geven, dat de tweede helft zijner 11de „Kantteekening" mij bijna zou bewegen om niet langer te dralen. Ik vermoedde inderdaad niet, dat de behoefte zoo dringend was. Het misverstand, waaraan wij o. a. de grappige samenspraken tusschen den dronkaard en den hoogleeraar te danken hebben, hield ik kortweg voor onmogelijk. Ziethier de zaak! Naar aanleiding van den Decalogus spreekt Dr. P. over den imperatieven vorm, over het „gij zult niet" en „gij zult" (*L.* 184 verv.). Voor het recht om zoo te spreken is, volgens hem, geen theoretische of verstandelijke grondslag te vinden; of liever nog: de verstandservaring heft, naar zijne overtuiging, dat recht op. Daartegen kom ik in verzet (*Th. T.* 842 v.). Ik ga daarbij uit van de onderstelling, dat

wij handelen over het recht om te gebieden en te verbieden, of, wat op hetzelfde neerkomt, over de geldigheid der zedenwet voor allen. Men herleze, indien het niet te veel gevergd is, mijn — helaas! al te kort — betoog! Doch nu moet ik bemerken, dat Dr. Pierson — o wonder! — mij laat spreken over geheel iets anders. Hij vat „gij zult" en „gij zult niet" op als aankonging van hetgeen al of niet geschieden zal en bewijst nu, dat ik niet gerechtigd ben om zoo te profeteeren, al ken ik ook den mensch de bewustheid toe van hetgeen hij worden kan en moet. Maar hadden wij het dan dáárover? Ik zeker niet, want ik verklaar uitdrukkelijk, dat de quaestie loopt over „zedelijke verplichting en bestemming des menschen" (*Th. T.* 342). Maar Dr. P. zelf dan in de „Levensbeschouwing?" Nu, voorgelicht door de „Kantteekening", begin ik te twijfelen, of hij niet reeds daar soms overspringt van gebod tot profetie. Maar wie ter wereld kon dat, zonder gewaarschuwd te zijn, raden? Het „du sollst" is nu eens, van de dagen van Kant af, het *compendium* van de zedenwet. De vraag, of de zedenwet recht van bestaan heft, is zoo geheel *alius generis* dan de vraag, of in een gegeven geval aan haren eisch zal worden voldaan, dat geen sterveling op het dooreenwarren van die twee bedacht kan zijn. Ook de wijze, waarop P. het „gij zult" met het „gij kunt" in verband brengt, kon mij onmogelijk op dat denkbeeld brengen, want ik wist dat ook Kant zijn „du sollst" baseert op de vrijheid [1]).

Aan deze verwarring paart zich eene tweede. Altijd sprekende over ons recht om te gebieden en te verbieden, herinner ik, dat de mensch in den loop zijner ontwikkeling tot de bewustheid komt van hetgeen hij kan worden en zoo tot „de aantrekkelijke of afschrikkende voorstelling van hetgeen uit hem zou kunnen groeien." Dr. Pierson dicht mij de zotte meening toe, dat de eisch der zedenwet zich voegen moet naar hetgeen telkens blijken zal bereikbaar te zijn. Om die gedachte in mijne woorden te kunnen vinden, moet hij ze eerst (*Th. T.* 446 med.) veranderen. Doch daardoor laat hij zich niet weerhouden. Mijne redeneering was: om het recht tot gebieden en verbieden niet te verbeuren, moet ik rekening houden met de ontwikkelingsvatbaarheid van

---

[1]) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Abschnitt III (S. W. ed. Hartenstein, IV: 294 ff.).

den mensch; wat daarboven uitgaat en dus voor hem volstrekt onbereikbaar is, kan zich ook niet aan hem voordoen als de eisch der zedenwet. Vrij duidelijk, zou men zeggen, vooral daar ik spreek over 's menschen vatbaarheid voor ontwikkeling en, op mijn (ontologisch) standpunt, hare grenzen zeer ruim trek [1]). Doch Dr. Pierson laat mij marchandeeren met den dronkaard over 15 of 20 borreltjes. Het geheele betoog wordt waardiglijk besloten met de mededeeling van hetgeen hij tot mij niet zegt en intusschen toch laat afdrukken (*Th. T.* 447). Voor de vriendschappelijke gezindheid, op bl. 446, uitgesproken, ben ik dankbaar. Maar om daaraan te blijven gelooven, moet ik verlangen, dat bij eene volgende gelegenheid de lust om mij te begrijpen en het streven om het publiek ten mijnen koste op te vroolijken in eenigszins gewijzigde verhouding staan.

Over de 12de „Kantteekening" (*Th. T.* 447 v.) heb ik niets te zeggen, over de 13de (448—452) zeer weinig. Op de laatste twee bladzijden kom ik zoo aanstonds terug. In het daaraan voorafgaand betoog (448—450) word ik wederlegd met — vergelijkingen, en daarenboven misverstaan. Ik stipte even aan, hoedanige moraal door mij, in weerwil van Pierson's tegenspraak, bij voortduur zal worden verkondigd. Zulk eene, die 1o. het zedelijk gevoel en oordeel als verschijnselen *sui generis* erkent; 2o. die hunne algemeenheid constateert en ze uit 's menschen sociale natuur afleidt; 3o. die de toewijding aan de menschheid als 's menschen bestemming leert beschouwen. Dr. P. stelt in het licht, dat 1 door 2 en 3 volstrekt niet bewezen wordt — waarin ik het volkomen met hem eens ben en was. Ik zelf had mij voor de eerstgenoemde stelling alleen beroepen op de openbare meening, die, gelijk niemand loochenen zal, zeer krachtig voor haar opkomt. Ik meende, dat op Pierson, die het specifiek verschil had geloochend, het *onus probandi* rustte, en meen dat nog. Hij bepaalde zich in de „Levensbeschouwing" (bl. 101 v. en ll. pp.) tot het uitspreken van zijn gevoelen, waartegenover ik mijne ontkenning plaatste. Meer kon ik bezwaarlijk doen, want ik zou waarlijk niet weten wat ik bestrijden moest, of

---

[1]) Afgezien van het misverstand, waarover ik klaag, is er overigens ten aanzien van dit punt tusschen P. en mij ook een werkelijk verschil. Waarin het bestaat, kan ik niet korter aanduiden dan door verwijzing naar Hoekstra's *Hoop der onsterfelijkheid*, bl. 165—169, waar tegen dezelfde overdrijving gewaarschuwd wordt, waaraan P. zich m. i. schuldig maakt.

m. a. w. van welke psychologie P. uitgaat. Kon hij besluiten, dit punt nog eens in ernstige overweging te nemen, en leidde die overweging tot een ander resultaat, ik zou mij zeer verheugen: de erkenning van de eigenaardigheid der zedelijke aandoeningen is Art. 1 mijner vredes-preliminairen met de ideaalvorming.

Ad. 13um et 14um (*Th T.* 452—456). Ik heb mij — egt Dr. Pierson — warm gemaakt. Na het bestreden gedeelte mijner critiek (*Th. T.* 348—353) te hebben herlezen, moet ik hem hierin volkomen gelijk geven. Zonder reden en noodeloos warm? Dat is eene andere vraag. Laat mij vóór alles mogen herinneren, dat ik mijne lezers in staat stelde om zelven te oordeelen: de plaatsen, die P. *à décharge* citeert (*Th. T.* 453 v.), zijn ook door mij afgeschreven. Daaruit blijkt al vast, dat ik niemand „iets zou willen doen gelooven." Wat mij aangaat, toen ik las van „de innige vereering" en het „heilig houden" van het ideaal en datzelfde ideaal onmiddellijk daarna zag gekenschetst als „onze eigene konceptie" — toen werd ik wrevelig en sprak van „zelfvergoding." Voorzoover ik P. daardoor gekwetst heb, doet mij dat leed; over den indruk zelven kan ik mij niet schamen. En wel om de reden, die ik (349) heb genoemd: de „innige vereering" van het louter-subjectieve en veranderlijke ideaal is de keerzijde van den systematischen strijd tegen elke poging om den eerbied voor Hem, in wien wij leven, ons bewegen en zijn, onder woorden te brengen en te rechtvaardigen. De verheffing van het subject en zijne scheppingen heeft plaats ten koste van de rechten des Oneindigen op onze dankbare aanbidding. Waar en zoo dikwerf ik dat opmerk, zal ik blijven protesteeren.

Nog ééne kleinigheid, voordat wij verder gaan. Dr. Pierson verzoekt mij, de bladzijde aan te wijzen, waarop hij het ideaal eene leugen heeft genoemd. Dat heeft hij nergens gedaan en heb ik hem ook niet ten laste gelegd. Doch hij heeft (*L.* 195) het woord „ideaal" zóo gebruikt, dat het, zonder dat daardoor eenige andere wijziging noodig wordt, door „leugen" kan worden vervangen. Men oordeele! „ „De geschiedenis is de verwezenlijking van een plan." Dat dit denkbeeld een ideaal is, behoeft geen betoog voor wie opgehouden heeft aan een Voorzienigheid te gelooven" (*L.* 195). En nu volgt dat model van onpartijdige *casus positio* ten aanzien van dit geloof, dat ik vroeger reeds mededeelde (*Th. T.* 350 v.). Voor mij zijn de erkenning van een plan in de geschiedenis en het geloof aan een Voorzienigheid *correlata:*

voor wien zijn ze dat niet? Ook voor Dr. Pierson, want hem is dat plan niets meer dan „een vorm, door den mensch gegeven aan hetgeen hem uit een bepaald oogpunt gewenscht voorkwam", m. a. w., de werkelijkheid van het plan neemt hij niet aan, want — hij heeft opgehouden aan een Voorzienigheid te gelooven. Welnu, waarin verschilt dan *in casu* „ideaal" van „leugen"? P. herinnert mij nu, dat hij het denkbeeld in quaestie niet onwaar heeft genoemd, maar onbewijsbaar. Het is zoo, maar tegelijk formuleerde hij de vereischten van het bewijs zóó, dat ieder glimlachen moest en denken: nu, naar dat bewijs wordt niet verlangd! Uit een en ander verklaart zich de stemming, waarin ik bl. 350 v. schreef. Aan von Hellwald heb ik toen in het geheel niet gedacht; de onderstelling, dat ik zijne meening aan Dr. P. zou hebben toegedicht, mist allen grond.

De 16de Kantteekening (*Th. T.* 456—458) deed mij aanstonds denken aan de gelijkenis van Nathan. Ik „geef zelden aan geestigheid toe", maar veroorloof mij toch in eene noot op bl. 352 eene aardigheid. Dr. Pierson ontneemt mij dat eenige ooilam! Hij onderhoudt zijne lezers over die noot, maar deelt hun de aardigdigheid niet mede. Zij lag hierin, dat von Hellwald en Pierson beiden den finalen ondergang van het menschdom profeteeren, maar — ieder op zijne wijze. Volgens den één wordt de aarde allengs voor levende wezens onbewoonbaar en blijft zij „in mondgleicher Verödung" om de zon draaien; de ander laat haar in de zon vallen en opbranden. Wat doet nu Dr. Pierson? Hij bewijst, dat Helmholtz zich over de toekomst van onze aarde weinig bemoedigend uitgelaten en haar val in de zon — wel niet voorspeld, maar toch — waarschijnlijk genoemd heeft. Maar, eilieve, wat doet dit ter zake? Ik heb geen oogenblik gemeend en ook volstrekt niet gezegd, dat P. dien ondergang der aarde had uitgedacht: het sprak vanzelf, dat een ander hem zoo had onderricht. Maar is nu de strijd tusschen von Hellwald en Helmholtz één grein minder vermakelijk dan die tusschen Pierson en von Hellwald? Blijft het niet even „aardig", dat de mannen der exacte wetenschap zich wagen aan voorspellingen, waartoe hun, blijkens hun onderlingen strijd, de noodige gegevens ontbreken? Ik voor mij zal „op de ernstige overweging van het wereldeinde ernstig ingaan" (*Th. T.* 456), hoewel wetende dat ik dan „altijd in Pierson's hand zal gegeven zijn", zoodra mij blijkt, dat de geleerden eenstemmig zijn en niet, gelijk thans nog, deels elkaar

weerspreken, deels elke profetie voorbarig en gewaagd noemen. Deze laatste partij kiezen, zoo ik wel onderricht ben, vooralsnog de meeste deskundigen.

Vrage: vanwaar de gretigheid, waarmede door den één deze, door den ander gene groep van indicatiën eener wereldcatastrophe wordt aangegrepen? Kan het ook zijn uit den lust om der verwenschte teleologie den genadeslag toe te brengen? De algemeene dood zou inderdaad ook den meest hardnekkigen teleoloog het zwijgen opleggen.

De 17de en laatste „Kantteekening" (*Th. T.* 458—464) laat ik liefst geheel rusten. Daar zijn twee vragen, die m. i. weinig of niets met elkander gemeen hebben. De éćne betreft Dr. Pierson's „Levensbeschouwing": is zij, gelijk ik heb trachten aan te toonen (*Th. T.* 354 verv.), in hare verheerlijking van het subject en in hare miskenning van de natuurwetten en van de zedelijke wereldorde schromelijk eenzijdig? en komt zij daardoor in conflict met de wezenlijke en blijvende behoeften van onze natuur? Over deze vraag en ter wederlegging van het door mij gegeven antwoord behelst de „Kantteekening" niets. Zeer veel daarentegen over de tweede, die mij zelven betreft, mijne ouderwetsche ontologie, mijn schralen godsdienst, mijne zinledige phrasen. Dr. Pierson heeft volstrekt niet gevoeld, dat hij zich had te verantwoorden, maar de nog beschikbare tijd en ruimte besteed om mij te havenen. Natuurlijk stond hem dat vrij. Maar men veroorlove mij dan ook zijn voorbeeld te volgen en mij van zelfverdediging te onthouden. Dr. Pierson houdt „ons debat voor zuiver wijsgeerig" (*Th. T.* 465). Voor mij is het, is althans dit gedeelte van het debat nog iets meer. Dat meerdere wil ik niet in gevaar brengen van te worden bezoedeld door het slijk van de kampplaats. Eene polemiek als deze biedt geene geschikte gelegenheid voor de behandeling der religieuse quaestie. Wanneer ik ooit mijne opvatting daarvan vollediger uiteenzet, dan moge dit geschieden thetisch. Bedreigt mij ook dan een betoog als dat in de noot op bl. 464, ik behoef mij toch daarover niet te bekommeren. *A la guerre comme à la guerre*, zeg ik met Dr. Pierson. Doch er zijn goederen, die men liefst buiten het gedrang houdt.

Onvruchtbaar, zeide ik (bl. 469), is mijn artikel over „Ideaalvorming" niet geweest. Het heeft geleid tot nadere toelichting

van Dr. Pierson's zienswijze en tot bepaling van het eigenlijke verschil tusschen hem en degenen, in wier geest mijne critiek geschreven is.

Ten aanzien van de materialistische-monistische wereldbeschouwing is Dr. Pierson abstentionist (*L.* 118 verv., 336; *Th. T.* 441 enz.).

Doch er is althans tweeërlei abstentionisme. Ik kan mijne onkunde belijden en tegelijk verklaren dat zij mij niet deert en dat ik den mogelijken uitslag van een verder onderzoek met onverschilligheid afwacht. Ik kan óók zeer sterke sympathie of antipathie gevoelen voor deze of gene uitkomst, maar toch mij onthouden, omdat vooralsnog elke beslissing voorbarig zou zijn.

Hoedanig is, ten opzichte van het materialistische monisme, het abstentionisme van Pierson? Op die vraag kan geen enkelvoudig antwoord gegeven worden.

Aan den éénen kant wacht hij met de meeste kalmte de zegepraal van het materialistische monisme af, waarin natuurlijk de volledige toepassing daarvan op den mensch begrepen is. Zijne „Levensbeschouwing" is daarop reeds bij voorbaat ingericht. Hij acht het „eene gunstige zijde van zijn geschrift, dat daarin niets behoeft veranderd te worden, hoe ook de beslissing (van den strijd tusschen materialisten en spiritualisten) moge uitvallen" (*L.* 336). Het is, op zijn standpunt, niet geoorloofd, maar ook „niet noodig stoutweg te loochenen, dat de materialistisch-monistische beschouwing ooit door ons zal worden omhelsd" (*Th. T.* 441). Is dan met die beschouwing de erkenning van de waarde en het recht der menschelijke persoonlijkheid bestaanbaar? Ik meende het tegendeel, doch word deswege zeer onzacht terechtgewezen (*Th. T.* 409 v.). De erkenning van dat recht heeft plaats op gronden, aan de practijk ontleend, m. a. w., omdat de niet-erkenning voor de beschaving zeer nadeelige gevolgen zou hebben. Er is alleen sprake van „ein factisches Recht". Met de persoonlijke bewustheid moet als met „een onomstootelijk verschijnsel" rekening worden gehouden. Nu, dit is zij ook voor den consequenten materialist. Van zijn eventueelen triomf heeft dus de „Levensbeschouwing" niets te vreezen.

Naarmate nu die triomf in de oogen van Pierson waarschijnlijker is (*L.* 79, 186 v. enz.), hadden wij meer recht om te verwachten, dat hij, om geheel zeker te gaan, al vast de waarheid van het materialisme — ik zeg niet: erkend, maar — als be-

wezen aangenomen of ondersteld zou hebben. Dat scheen, op zijn standpunt, verreweg het eenvoudigst. Doch hij gaat daartoe ganschelijk niet over. Men overwege wat hij schrijft hierboven bl. 438, 440, 3de en 4de alinea. Daar openbaart zich — en zoo komen wij tot de keerzijde van zijn abstentionisme — een zeer sterke weerzin tegen de opneming van den mensch in het „zuiver mechanische verloop" der verschijnselen. Dat ik, verleid door deze en gene uitdrukking der „Levensbeschouwing", hem die meening heb toegeschreven, wordt mij zeer euvel afgenomen. De mechanische en deterministische opvatting met hare consequentiën is (bl. 438) „eene mogelijkheid, die ons bedreigt. Ons bedreigen doet niet wat wij wenschen, maar wat wij vreezen."

Er is hier, naar het mij toeschijnt, een niet te vereffenen strijd. En wel iets anders dan het gewone dualisme van verstand en hart, waarbij het eerste als onvermijdelijk erkent wat het tweede als noodlottig betreurt. Hier vreest het gemoed — men herleze nog eens bl. 438 — wat het verstand voor het leven en de levensbeschouwing onverschillig noemt.

Doch het is mogelijk, dat ik mij al wederom vergis: ik interpreteer Dr. Pierson gelijk men wandelt op glad ijs. Laat er dus geen strijd wezen! Het is in elk geval een feit, dat in de „Levensbeschouwing", onder den invloed van zekere behoeften van het gemoed, de menschelijke persoonlijkheid vooralsnog en tot nader orde is „uitgesloten van het oorzakelijke verband," „niet is opgenomen in dat groote geheel, waarin alles naar een vast verband van oorzaak en gevolg samenhangt" (*Th. T.* 440).

Tot nader orde: zouden wij niet mogen zeggen, dat het tijdstip der herziening nu reeds daar is? In de „Kantteekeningen" doet Dr. P. zich kennen als voorstander van hetgeen ik zou willen noemen: de rechtzinnige evolutie-leer. Men zie bl. 450—52, 459—61. Wat hij daar schrijft behoef ik hier niet te herhalen. Laat mij alleen het epitheton mogen toelichten, dat ik aan „evolutie-leer" heb toegevoegd. Sommigen beperken de evolutie tot de stof; Dr. P. laat haar heerschen „ook op geestelijk gebied" (450). Volgens sommigen is „evolutie" de korte formule van de methode, die de Oneindige Geest in de verwezenlijking zijner plannen volgt, van de *creatio continua* in één woord; bij hen gaat dus de erkenning van de wet der evolutie gepaard met het geloof in een doel der wereldontwikkeling. Niet alzoo bij Dr. Pierson. Hij spreekt van „wording onder bepaalde

omstandigheden, die ook anders hadden kunnen zijn" (450), en stelt „dat de tegenwoordige inrichting van het heelal zeer wel toevallig en daarom vrij treurig kan zijn, in denzelfden zin, waarin het toevallig is, en dan voor de spelers ook zeer treurig kan wezen, welke zijde van geworpen dobbelsteenen boven komt liggen" (460). Wij onderdrukken de vragne, die onwillekeurig bij ons oprijzen, en bepalen ons tot de opmerking, dat deze evolutieleer, indien zij nog van het materialistische monisme verschilt [1]), daarmede toch in alle hoofdpunten overeenkomt en met name de uitzondering, die nog in de „Levensbeschouwing" ten aanzien van de menschelijke bewustheid of persoonlijkheid werd gemaakt, opheft.

Wanneer dan, nu reeds of weldra, de laatste aarzeling overwonnen en de zegepraal van het materialistische monisme beslist is, zal Dr. Pierson dan nog eene „Levensbeschouwing" ontwerpen en uitgeven? Ik acht het een zeer opmerkelijk verschijnsel, dat hij, zoo dicht bij de eindpaal gekomen en doordrongen van de noodzakelijkheid om zich in te richten op hetgeen hij daar vinden zou, toch nog in de „Levensbeschouwing", die voor ons ligt, de bekende réserve maakt en zich nu nog diep verongelijkt gevoelt door den beoordeelaar, die haar had voorbijgezien. Dat moet een psychologischen grond hebben. Kan deze een andere zijn dan de verwachting, of liever nog: het duistere vermoeden, dat hij zelf, als het eenmaal zoo ver gekomen is, evenmin lust zal hebben om zulk een boek te maken, als zijn geestverwant om het te lezen? Om het gemeenzaam uit te drukken: de aardigheid zal er dan af zijn. Het menschelijk leven zal dan veel van zijn belang verloren hebben en de levensbeschouwing ook. Als op de oude vraag: „wat blijft"? kan worden geantwoord „niets" — dan tracht ieder van het leven te halen wat er van te halen is en wordt ook de laatste vonk van proselytisme uitgedoofd.

---

[1]) Wat ik nog onbeslist moet laten, omdat P. t. a. pp. alleen de evolutie „ook op geestelijk gebied" nader toelicht — en wel ten bate der aantrekkelijke parallel tusschen Mr. da Costa en de hedendaagsche modernen. „Dat Bijbel en Kristendom zuiver historische produkten zijn, die bij veranderde voorwaarden van bestaan anders zouden zijn uitgevallen: dat te stellen was, in het oog van da Costa, hoogmoed" (460). Inderdaad? Ik wist niet, dat hij zich over dat belangwekkende spekulatieve vraagstuk had uitgelaten.

„Niet de meeningen maken de menschen, maar de menschen de meeningen" (bl. 466). Daarom geef ik de hoop niet op, dat de mensch Pierson eenmaal andere meeningen maken en ons die verkondigen zal. Laat ons het debat over de tegenwoordige meeningen dan nu maar sluiten. Evenwel niet, dan nadat ik omtrent de daareven besproken vragen mijne eigene overtuiging heb uitgesproken. De verzoeking om het materialistische monisme te omhelzen bestaat voor mij niet. Het is in mijn oog eene halve wijsbegeerte, die de problemen, welke zij voorgeeft op te lossen, wegmoffelt maar niet verklaart. Ik behoef mij dus ook niet tegenover de wereld te plaatsen, om, ten spijt van haar protest, subjectieve idealen te vormen, die ik morgen weer kan afbreken en door andere vervangen. Ik mag luisteren naar het plichtbesef in mijn binnenste en afgaan op de indrukken, die de natuur en de zedelijke wereld op mij maken. De postulaten van mijn innerlijk leven mag ik zeker aan de werkelijkheid buiten mij niet opdringen, maar niets verhindert mij daar te zoeken naar bevestiging van mijn recht om ze vast te houden. Dat zoeken is niet ijdel. De raadselen zijn vele, en zoo vaak wij beproeven onder woorden te brengen wat wij ondekt hebben, blijkt het ons, dat wij staan tegenover „het onuitsprekelijke". Doch het meest gebrekkige stamelen is honderdmaal redelijker dan de ontkenning. Inderdaad het „schouder ophalen achter den rug" van hen, die dezen weg volgen, is zeer gemakkelijk te verduren. Want zij zijn zich bewust nog voor iets anders te ijveren, dan voor „oude namen", wanneer zij „ethiek en godsdienst" handhaven. Voor hen staat en valt het hooger leven der menschheid met het geloof in God en de zedelijke wereldorde.

Leiden. A. KUENEN.

LITERARISCH OVERZICHT.

In een boekdeel van 750 bladzijden, het zesde van het geheele werk, leveren ons de medearbeiders aan den »Speaker's Commentary" de verklaring van Ezechiël, Daniël en de twaalf kleine profeten. *Ezechiël* is bewerkt door Dr. G. Currey; *Daniël* door wijlen H. J. Rose, Archdeacon van Badford, en Rev. J. M. Fuller; *Hozea, Jona* door Rev. Huxtable; *Joël, Obadja* door Rev. F. Meyrick; *Amos, Nahum, Zephanja* door Prof. Gandell; *Micha* door wijlen S. Clark; *Habakuk* door den redacteur van het geheele werk, Canon Cook; *Haggai, Zacharia* en *Maleachi* door Canon W. Drake.

Na hetgeen vroeger, bij meer dan ééne gelegenheid, over het plan en de bewerking van dezen Commentaar is in het midden gebracht — laatstelijk *Theol. Tijdschrift* IX: 567 verv. — behoef ik dit nieuwe deel niet uitvoerig te beoordeelen. Na de inleidingen op de enkele boeken en de verklaring van de meest belangrijke teksten te hebben bestudeerd, moet ik mijne overtuiging uitspreken, dat deze gewaande wederlegging van de critische behandeling des O. Testaments al minder en minder aan haar doel beantwoordt. Gewoonlijk vermelden de auteurs niet eens de stellingen, die zij *ex officio* moesten bestrijden, en waar dit wèl geschiedt, daar gebruiken zij meestal argumenten, die uit hun aard op »de ongeloovigen" niet den allerminsten indruk kunnen maken. Laat mij dit met eenige proeven mogen staven!

Men weet, hoe moeielijk het is, Ezechiël's verordeningen omtrent de zonen van Zadok (H. XL: 46; XLIII: 19; XLIV: 15; XLVIII: 11) met de wetten in *Exodus-Numeri* betreffende de priesters, zonen van Aäron, en de Levieten te rijmen. In den »Speaker's Commentary" mocht allerminst dit bezwaar met stilzwijgen worden voorbijgegaan, want het is een der hoeksteenen van Colenso's critiek op

Pentateuch en *Josua*, waaraan, gelijk men weet, die Commentaar zijn ontstaan te danken heeft. Toch wordt het nauwelijks, of juister: in het geheel niet aangeroerd. De aant. op *Ezech.* XL: 46 behelst eene verwijzing naar de bepalingen van de Wet en de daarop gebouwde berichten van den Kroniekschrijver, en daarbij de gissing, dat na de verbanning van Abjathar (1 *Kon.* II: 26) niet alleen de hoogepriesterlijke waardigheid, maar ook het priesterschap, althans het offeren op de twee hoofdaltaren, tot de afstammelingen van Zadok beperkt bleef. Ter aanbeveling hiervan wordt 1 *Kron.* VI: 49—53 geciteerd, waar evenwel van zulk eene regeling, die volkomen onwettig zou zijn geweest, geen spoor te vinden is. »Perhaps — zoo gaat de Schrijver voort, — »perhaps the other offices, such as those mentioned in v. 45, were performed by the descendants of Abiathar and Ithamar. Comp. 1 Sam. II: 36 and below, XLIII: 19; XLIV: 15; XLVIII: 11. The priests who had charge of the sacrifices were distinguished from the rest of the Levitical priests as *they which come near to the Lord*, and (XLIII: 13) *the priests that approach unto the Lord.*" Met andere woorden: voor de onderscheiding, die Ezechiël maakt, tusschen priesters van Jahveh, die o. a. de bevoegdheid hebben om te offeren, en Levieten, die geen priesters zijn of kunnen worden, maar dienaren van het heiligdom — voor die onderscheiding wordt hier eene andere in de plaats geschoven, die tusschen priesters met volledige en met halve bevoegdheid. Men behoeft de teksten slechts over te lezen, om zich te overtuigen, dat de profeet daaraan in het geheel niet heeft gedacht. Of liever nog: men overwege alleen H. XLIV: 13 (»And they — i. e. the Levites — shall not come near unto me, to do the office of a priest unto me, nor to come near to any of my holy things, in the most holy place"). Dat wil zeggen: de Levieten worden door Ezechiël van het priesterschap in zijn geheel uitgesloten. Dat zij het derhalve vóór de ballingschap hebben bekleed, of m. a. w. dat toen aan scheiding tusschen priesters en lagere tempeldienaars, tusschen zonen van Aäron en Levieten, gelijk die in *Exodus-Numeri* wordt verordend, nog niet werd gedacht — daarvan vernemen wij uit de aanteekeningen niets. Het zou mij zelfs verwonderen, indien Dr. Currey de moeielijkheid had doorgrond, die zich hier, op zijn standpunt, voordoet. In de aant. op H. XLIV: 10 omschrijft hij Ezechiël's woorden (»they shall bear their iniquities") aldus: »they shall not be restored to their former rank and privileges." Welken rang en welke privilegiën hebben dan, volgens Dr. Currey, de Le-

vieten vóór de ballingschap bezeten, die de profeet hun, bij het herstel der theocratie, niet wil hebben teruggegeven? Zij bleven immers, volgens de beschouwing van Dr. Currey, wat zij ook vroeger geweest waren: ondergeschikte tempelbeambten? De gewone bijbellezer bemerkt natuurlijk niets van de bezwaren, die hier zoo stillekens worden voorbijgegaan. Maar welken indruk moet deze methode maken op hen, die de bedenkingen geopperd hebben of den Commentaar opslaan, om de oplossing daarvan te vinden?

De laatste bewerker van inleiding en commentaar op het boek *Daniël*, Rev. J. M. Fuller, heeft zich ongeloofelijk veel moeite gegeven. Van hetgeen de ontcijfering der Assyrische en Babylonische opschriften ter opheldering van een aantal bijzonderheden heeft opgeleverd, is hem nauwelijks iets ontgaan; daarmede niet tevreden, heeft hij zelfs bij zijne deskundige landgenooten schriftelijke inlichtingen ingewonnen. De ééne philologische of archaeologische mededeeling verdringt letterlijk de andere. Doet de auteur zich alzoo kennen als een man van uitgebreide studie, hij kenmerkt zich verder nog door groote bedachtzaamheid. Ten aanzien van meer dan ééne historische of exegetische moeielijkheid onthoudt hij zich van beslissing en geeft hij zijnen lezers de keuze tusschen twee of meer opvattingen. Dit is alles uitmuntend en zou den auteur aanspraak geven op eene eereplaats onder de uitleggers van *Daniël*, indien het niet telkens door de apologetische strekking van zijn betoog werd bedorven. Wat de monumenten reeds hebben geopenbaard, dient tot bevestiging der authentie; wat aan het bewijs ten gunste dier authentie nog ontbreekt, zal het verdere onderzoek wel aanbrengen; blijft hier en daar nog eenige onzekerheid over, men verontruste zich niet: de authentie wordt daardoor volstrekt niet twijfelachtig. Deze stellingen, bij herhaling uitgesproken, ook waar ze door den stand der feiten volstrekt niet worden gewettigd, ontnemen aan het geheel het karakter van een onpartijdig onderzoek en stempelen het tot een pleidooi voor de *a priori* vaststaande dogmatische stelling.

Uit den rijken overvloed van kenmerkende bijzonderheden geef ik wederom eenige proeven.

Al aanstonds in de § over »Daniël en den Kanon" worden wij verrast door de bewering, dat de bekende Talmudische plaats (*Baba Bathra*, 15*a*) over de kanonieke boeken en hunne auteurs, inzonderheid het bericht, dat »de mannen der groote Synagoge Ezechiël, de 12 profeten, Daniël en Esther geschreven hebben," een getuigenis is van groote waarde. Wèl laat het de gewichtige vraag onbeant-

woord, wanneer de Kanon werd afgesloten, »but practically it affirms for these (and other) books a recognition bij the highest authority and a date long antecedent to the Maccabaean period" (p. 215). Nu weet men, hoe het met het gezag en den inhoud van die zgn. baraitha staat [1]; daar is eigenlijk niemand, ook van Mr. Fuller's geestverwanten, die er iets mede weet aan te vangen. Waarom dan de schijn aangenomen, alsof daardoor iets werd bewezen? — Straks daarop komt de plaatsing van *Daniël* onder de Hagiographa aan de orde. De eenig-mogelijke, d. i. de chronologische verklaring van dit verschijnsel komt niet in aanmerking, omdat zij de authentie opoffert. Daarentegen wordt gewezen op het individueel en subjectief karakter van de boeken der 3e afdeeling van den Kanon, waardoor ze zich duidelijk van die der 2e onderscheiden. Uitmuntend, maar hoe laat zich dit toepassen op *Daniël?* »Daniel was a prophet, why is he not among the prophets as in the LXX version? The answer is, that he is not so much a prophet, as an Apocalyptic seer" (p. 217). Laat dit zoo zijn, maar is hij daarom meer individueel en subjectief dan b. v. Jezaja en Jeremia? Immers, volgens de orthodoxe opvatting, juist het omgekeerde! Het visioen is, altijd op dat standpunt, de objectiviteit zelve, en, indien ergens, dan treedt in de apocalypsen het individueele op den achtergrond.

Nadat (p. 221) het getuigenis van Jezus als beslissend is voorgesteld, komen wij (p. 223) tot de »Difficulties connected with the book of Daniel." De voornaamste, zoo vernemen wij, zijn »the too accurate predictions and the irrational and impossible character of the miracles." Deze voorstelling is niet juist. Ons oordeel over de authentie van het boek wordt niet bepaald door de wijze, waarop wij de grenzen der voorspellingsgave trekken, en evenmin door onze overtuiging aangaande de mogelijkheid van wonderen. Het hoofdbezwaar ligt hierin, dat de voorzeggingen, voorzoover zij betrekking hebben op den tijd vóór 165 v. Chr., met de werkelijkheid overeenkomen, voorzoover ze latere gebeurtenissen betreffen, door de feiten worden gelogenstraft. Daarbij komen de »alleged historical difficulties," die geenszins de ondergeschikte plaats innemen, welke onze auteur haar toewijst. Zoo geven de bestrijders zelve der authentie hunne gronden op. Waarom moet door eene afwijkende voorstelling vooringenomenheid tegen hun gevoelen worden gewekt?

---

[1] Verg. den jongsten schrijver over dit onderwerp, J. S. Bloch, *Studien zur Gesch. der Sammlung der alt-hebr. Literatur*, S. 18 ff.

Aan het slot der inleiding (p. 229—231) wordt de mogelijkheid opengelaten, dat wij het boek *Daniël* bezitten in een anderen vorm, dan waarin de profeet zelf zijne gezichten en zijne lotgevallen opteekende. Door die hypothese wordt rekenschap gegeven van eenige verschijnselen, die anders wel niet onverklaarbaar, maar toch zonderling zouden zijn. Doch men schrikke niet voor deze kleine afwijking van het gewone gevoelen! »It must always be remembered that the substantial authorship of a book of scripture is not imperilled by admitting that the subordinate work of arrangement and revision was, under God's guidance, entrusted to others than the writers of the original" (p. 230).

De lezer kan dus zonder de minste bezorgdheid het boek zelf ter hand nemen en den Commentaar bestudeeren. Gelukkig dat hij dit kan, want anders zou de opeenstapeling van — geenszins overbodige — toelichtingen en apologetische vertoogen wel in staat zijn om hem van de wijs te brengen. De verdediger van *Daniël* heeft inderdaad geene gemakkelijke taak. Doch, gelijk ik reeds mededeelde, Mr. Fuller ontziet geene moeite en laat geen enkel bezwaar onbesproken. Jammer slechts, dat hij, geheel doordrongen van de onmogelijkheid der critische opvatting, de moeielijkheden niet eens ziet in hare ware gedaante en ze dus nog veel minder kan weerleggen. Volgens *Dan.* I: 1 veroverde Nebucadnezar in Jojakîm's 3de jaar Jeruzalem en voerde vandaar eenige gevangenen, waaronder Daniël, naar Babel; in het 2de jaar zijner regeering (H. II: 1) valt de droom, dien Daniël, na afloop zijner driejarige opleiding (H. I: 5) onder de wijzen opgenomen, wist te reproduceeren en te verklaren. Over deze berichten wordt p. 232, 238 f. gehandeld. Met behulp van kunstige hypothesen worden ze met elkander in overeenstemming gebracht. Doch het hoofdbezwaar tegen *Dan.* I: 1 wordt niet vermeld. Het is, gelijk men zich herinnert, ontleend aan Jeremia, die

a. H. XLVI: 2 den slag van Carchemis in het 4de jaar van Jojakîm stelt, en dus eene verovering van Jeruzalem in het 3de jaar van dien koning bepaaldelijk uitsluit. Dat nl. die verovering posterieur moet zijn aan den genoemden veldslag, wordt algemeen, ook hier p. 328, erkend;

b. in al zijne toespraken uit het 4de en de volgende jaren van Jojakîm de verovering van Jeruzalem en de wegvoering van ballingen als nog toekomstig voorstelt, en niet toont iets af te weten van de gebeurtenissen, in *Dan.* I: 1 verv. vermeld.

Ik zie niet in, hoe men zich van deze tegenspraak kan ontslaan.

Doch neem aan, dat dit mogelijk is, in elk geval had zij toch moeten worden vermeld. Doch ik herhaal: Rev. Fuller gaat haar met stilzwijgen voorbij.

De verklaring van *Dan*. II en VII zal wel niemand, allerminst den beschaafden bijbellezer, die naar licht verlangt, bevredigen. Rev. Fuller doet geene keuze tusschen de twee bekende verklaringen van de vier koninkrijken. De aanteekingen bij die twee hoofdstukken en de »Excursus on the four kingdoms" (p. 332—337), hebben bepaaldelijk de strekking om aan te toonen, dat voor en tegen de ééne verklaring juist zooveel pleit als voor en tegen de andere. Het is, gelijk men zich gemakkelijk kan voorstellen, een vermoeiend betoog, waarin wij ons te minder vinden kunnen, naarmate ons de bewijzen voor »the modern view", gelijk ze hier zeer juist worden medegedeeld, meer afdoende toeschijnen. Doch wij mogen er natuurlijk den schrijver geen verwijt van maken, dat hij tot geene conclusie heeft kunnen geraken. Indien hij nu maar niet zoo opzettelijk deed uitkomen, dat het, hoe de beslissing ook uitvalle, met de authentie van het boek Daniel altijd in orde is. »One single fact stands out above the strife of words. There is a clear and unambiguous statement of the rise of four kingdoms; the four not to be contemporaneous, but successive; not originating from the same power, but diverse one from the other; not confined to the sway of a domestic sceptre, but kingdoms etc... In a word, there is here a conspicuous and connected prophecy of the most comprehensive changes and revolutions wrought on the face of the ancient world" (p. 333). Dit tot geruststelling van den lezer, die — den stand der quaestie niet kent. Want indien het boek geschreven werd in 165 v. Chr., wat blijft er dan over van de »conspicuous and connected prophecy"?

Een paar bladzijden verder (p. 336) ontvangen wij eene dergelijke verzekering ten aanzien van het Messiaansch karakter der profetie in H. II en VII. Dán-alleen behelst zij waarheid, wanneer wij ons veroorloven, gelijk hier geschiedt, de voorspelling niet op één enkel tijdvak, dat van Antiochus Epiphanes, maar zoowel op die periode, als op de verschijning en eindelijk ook op de wederkomst van den Christus toe te passen. Doch Rev. Fuller gebruikt ten opzichte van die Messiaansche verklaring nog grooter vrijheid. Wie het niet weet, zal uit den commentaar op H. VII en uit den »Excursus on the Messiah" (p. 337—340) niet leeren, dat velen in *Dan*. VII: 13, 14 den persoonlijken Messias niet vinden en zich, voor dit hun gevoelen, beroepen op den auteur zelven, die in vs. 27

»het volk der heiligen van den Allerhoogste" d. i. Israël in de plaats stelt van »een als een menschenzoon." Moest niet deze verklaring althans medegedeeld worden?

Men mag onzen commentator niet verwijten, dat hij de quaestiën, die naar aanleiding van *Dan.* V en van Darius den Meder oprijzen, licht opgenomen heeft. In Belshazzar ziet hij, geheel in overeenstemming met den tegenwoordigen stand van het onderzoek, den zoon van Nabunita of Nabonadius (p. 297 f., 305 ff). Maar zeer ten onrechte wordt nu, op grond der ontdekking van dezen Belshazzar in eene Babylonische inscriptie, de geloofwaardigheid van *Dan.* V in zijn geheel gehandhaafd, of liever: als reeds bewezen aangemerkt. Immers het boek *Daniël* noemt B. koning, wat hij nooit geweest is, en maakt hem tot een zoon van Nebucadnezar, hetgeen evenmin historisch zijn kan. Rev. Fuller neemt de toevlucht 1°. tot de onderstelling, dat B. zijns vaders mederegent is geweest; doch indien hij dien rang had ingenomen, en wel gedurende althans drie jaren (H. VIII: 1), dan zou daarvan ook uit Berosus en andere bronnen iets blijken; 2°. tot de gissing, dat de koninginmoeder in *Dan.* V de dochter van Nebucadnezar en B. dus de kleinzoon van dezen was — waaruit volgen zou, dat die vorstin, sprekende over »de dagen van uwen vader," de regeering van haar eigen vader had bedoeld! Hoe de zaak werkelijk staat, heb ik vroeger (*Hist. krit. Onderzoek* enz. II: 448 v.) reeds aldus aangewezen: »De herinnering aan Bel-sar-uzzur kan inderdaad onder de Joden bewaard zijn gebleven en aanleiding hebben gegeven tot de voorstelling, die in *Dan.* V wordt gevolgd; die herinnering was evenwel in den loop der tijden verflauwd en had vreemde elementen in zich opgenomen. naardien *Dan.* VIII: 1 sprake is van »het 3de jaar der regeering van Belsazzar den koning", zonder dat daar Nabonedus wordt genoemd; doch vooral naardien Belsazzar in *Dan.* V »zoon van Nebucadnezar" heet. Te vergeefs beproeft men dit goed te maken. Indien Belsazzar en Bel-sar-uzzur dezelfde persoon zijn, dan wordt in *Daniël* eene zeer verbleekte, ja zelfs verontreinigde overlevering gevolgd. Overigens is het op zich zelf hoogst natuurlijk, dat in de herinnering der Joden geene andere namen van Babylonische koningen (of: vorsten) bewaard bleven dan Nebucadnezar en Belsazzar, onder wier regeering zij naar Babel overgebracht en wederom bevrijd werden. Evil merodach werd *Jer.* LII: 31—34; 2 *Kon.* XXV: 27—30 vermeld, doch leefde niet voort in den mond des volks, dat alleen de meest in het oog vallende feiten en personen pleegt vast te houden. Verg. *Bar.* I: 11, 12."

Als getuige aangaande »Darius den Meder" staat, gelijk men weet, de auteur van *Daniël* tot dusver geheel alleen. Rev. Fuller verwerpt — verg. mijn *Hist. krit. Onderz.* II: 449 v. — al de voorslagen tot vereenzelviging van dezen koning met een van elders bekend persoon en neemt aan, dat Cyrus, om de Meden niet te kwetsen, heeft toegelaten of verordend, dat een hunner de teugels van het bewind over Babylonië in handen nam (p. 309 ff.) Jammer slechts, dat geen ander berichtgever van deze concessie iets afweet en dat in het boek *Daniël*, waarin men haar meent te ontdekken, de naam van Cyrus — wèl elders, maar hier, in H. VI — niet voorkomt.

Vóórdat wij van het boek *Daniël* afscheid nemen, nog één woord over de verklaring van H. IX. Hier bereikt de aarzeling van Rev. Fuller haar toppunt. In de aanteekeningen doet hij geene keuze tusschen de verschillende opvattingen van de profetie der 70 weken, en in den *excursus* (p. 360—365) stelt hij de traditioneele verklaring en die van Bleek tegenover elkander, zonder tot eene beslissing te kunnen komen. Het geheel maakt een hoogst onbevredigenden indruk. Nog eens: de schrijver kan niet meer geven dan hij zelf heeft. Maar waarom blijft hij dan ook op een standpunt, vanwaar uit hij de eenvoudige waarheid niet zien kan? Opmerkelijk is wat hij zelf schrijft (p. 365): »The first difficulty, which meets the student is still unexplained. What are the »weeks"? Are they weeks of days, or weeks of years — lunar years of 354 days, or Babylonian years of 360 days, or jubilee periods of 50 years — or are they mystical and symbolical numbers? Critics of acknowledged piety and ability adopt, on this point, the most opposite views, and practically no advance is made towards agreement. There is, of course, one thorough and ready solution possible to the critic who adopts the opinion that Daniel is a mere »nom de plume" and the book not a genuine work; he may then do anything he pleases with numbers and text." — Dit laatste is niet vriendelijk en ook niet juist: een man als Bleek b. v. handelt niet naar zijn goedvinden met de getallen en met den tekst; hij kan en mag dat evenmin doen als Mr. Fuller en zijne geestverwanten. Maar hetgeen voorafgaat, is volkomen waar: de moderne verklaring van *Dan.* IX: 24—27 is »a thorough and ready solution" van nagenoeg alle bezwaren en vooral van de gewaande onzekerheden, welke men in die verzen ontdekt. Het is de orthodoxe meening aangaande den auteur

en de bedoeling der profetie, die voor de verlegenheid, waarin Mr. Fuller blijft hangen, verantwoordelijk moet worden gesteld.

Aan de commentaren op de geschriften der twaalf kleine profeten ontleen ik slechts een paar trekken ter kenschetsing van het standpunt der auteurs. De inleiding op het boek *Jona* is verdeeld in de volgende paragrafen: »Jonah's history and era; contents and direct general purpose of the book; typically predictive of Christ's death, resurrection and calling the gentiles; its canonical authority; the book shewn to be historical by Christ's references to it; the book shewn to be historical from internal evidence; Jonah the probable author of the book." Meer behoef ik niet mede te deelen. Wij hebben hier, gelijk aanstonds blijkt, geen historisch onderzoek. En dááruit alleen laat het zich verklaren, dat Rev. Huxtable durft spreken van »internal evidence" voor het historisch karakter des verhaals. — Tegenover de verzekerdheid van den laatstgenoemden medearbeider steekt aanvankelijk de weifeling van den bewerker van *Zacharia* gunstig af. Hij vindt geene vrijheid om de bewijzen tegen de eenheid des boeks eenvoudig ter zijde te zetten. In de inleiding (p. 702—704) geeft hij op, wat er vóor en wat er tegen pleit om H. IX—XI en XII—XIV aan oudere profeten toe te kennen. Doch hij onthoudt zich — evenals de schrijver van het artikel *Zechariah* in Smith's *Dictionary of the Bible* — van eene beslissing in dezen of in genen zin. Wat daaruit voortvloeit voor den Commentaar op die hoofdstukken, behoef ik wel niet uit te spreken: de lezer heeft er niets aan en verstaat, na dien te hebben bestudeerd, van *Zach.* IX—XIV evenveel of even weinig als toen hij begon. Maar wèl leert die commentaar ons, waarom de auteur, Canon Drake, tot geene keuze tusschen de strijdige meeningen over den oorsprong dier profetieën heeft kunnen komen. Hij heeft geen, of althans geen voldoend gebruik gemaakt van den arbeid der nieuwe uitleggers van het boek en is dientengevolge niet doorgedrongen tot de historische opvatting van zijn inhoud. Wie meenen mocht, dat dit te sterk gesproken is, leze b. v. de verklaring van *Zach.* XI: 4—15. Bij »unto the potter", vs. 13, niet eens eene aanteekening! Ja toch, eene »additional note," waarin de voorslag van Mede om בית יהוה in כֻּרַת יהוה te veranderen goedgekeurd en door verwijzing naar *Matth.* XXVII: 9 aanbevolen wordt. Die gissing — zoo heet het — »disposes of the difficulty of explaining the presence of pottery (or rather of a place were broken fragments of pottery were thrown away) within the sacred precincts of the temple. If

Mede's conjecture be admitted, the occurrence of the form *dáth*, which elsewhere is found only in Ezra and Esther, would indicate a late date for this portion of Zechariah, and would be so far an evidence that Zechariah was the author of the last six chapters of the book." Men vertrouwt zijne oogen nauwelijks, wanneer men zoo iets leest. De eenig-ware en zeer eenvoudige verklaring van het vers (zie b. v. mijne *Profeten en profetie onder Israël* II: 233 vv.) wordt eenvoudig geïgnoreerd. Men tracht ons wijs te maken, dat »werp ze naar den pottebakker!" beteekenen kan: werp ze naar de plaats, waar gebroken potscherven liggen. De tekst wordt, zonder de minste aanleiding van buiten af — want *Matth.* XXVII: 9 is te zeer afwijkend om als citaat te kunnen gelden — veranderd. Aan de woorden: »volgens de wet van Jahveh" — die hier natuurlijk geen zin hoegenaamd opleveren — wordt de beteekenis gegeven van: »naar het bevel van Jahveh." De vraag, eindelijk, of het gebruik van het woord דת met het karakter der taal van *Zach.* IX—XI is overeen te brengen, wordt niet opgeworpen, maar, omgekeerd, het gebruik van dat — hier door Mede ingevoegd — woord als eene aanwijzing van den na-exilischen oorsprong van *Zach.* IX—XIV beschouwd. Inderdaad, het is treurig, dat beweringen als deze thans nog, en wel in een werk als dit, waaraan »Bishops and other clergy of the Anglican Church" hun naam leenen en zeker gezag bijzetten, kunnen worden voorgedragen. »The holy Bible" moest niet alleen uiterlijk maar ook innerlijk een monumentaal boek zijn. En nu? Binnen weinige jaren zal men zich in Engeland algemeen verbazen, dat hooggeplaatste en bekwame mannen in het laatste vierendeel der 19de eeuw zoodanige stellingen uitgesproken en ter goeder trouw gemeend hebben, met behulp daarvan de nieuwere critiek te kunnen afmaken.

Profetieën als deze schijnen wel wat gewaagd: mogen wij, ook op dit gebied, vertrouwen op de zegepraal van het onpartijdig onderzoek over het vooroordeel? Tegenover vele feiten, die zeer geschikt zijn om dat vertrouwen te verzwakken, staan gelukkig ook eenige andere, die ons daarin versterken. In eene aankondiging van het laatst verschenen deel der nieuwe uitgave van de *Encyclopaedia Britannica* (The Academy, 1876, n°. 211) werd onlangs het artikel Bible als degelijk en »advanced" geroemd. Ik kan niet anders dan dit oordeel onderschrijven. In 15 bladzijden groot 4°. wordt

hier, vooreerst, een schat van wetenswaardige bijzonderheden medegedeeld. De auteur is volkomen op de hoogte van zijn onderwerp. Hij bepaalt zich, gelijk de aard van zulk een artikel met zich brengt, tot de aanwijzing van den stand des onderzoeks. Maar dit doet hij nu, ten andere, zóó onpartijdig en juist, met zóó groote waardeering van de nieuwe critiek, dat hij blijkt niet slechts voor hare methode gewonnen te zijn, maar ook de waarheid, althans van sommige harer resultaten ten volle te beseffen. Inzonderheid geldt dit van het O. Testament. Welnu, de initialen W. R. S. onder dit artikel wijzen den naam aan van Rev. W. R. Smith, Prof. of Hebrew in the Free Church Divinity Hall at Aberdeen. Men kent de dogmatische richting van de Vrije Schotsche kerk. Wanneer de vrije opvatting ook dáár binnendringt, welk protestantsch kerkgenootschap zal haar dan op den duur kunnen buitensluiten?

Ook in de »Eglise libre du Canton de Vaud" heeft zij reeds hare voorstanders. Voor mij ligt eene »Thèse présentée à la Faculté de théologie" van die kerk, »pour obtenir le diplôme de licencié par William Rivier". Zij behandelt »La tradition biblique du déluge et ses rapports avec quelques traditions profanes." De jeugdige schrijver, die, behalve te Lausanne, ook te Göttingen gestudeerd en daar bepaaldelijk Prof. Bertheau gehoord heeft, is aan de oude apologetiek geheel ontwassen. In de inleiding tot zijn onderzoek (p. 1—4) wijst hij aan, dat de theologie, in plaats van zich te verliezen in ijdele pogingen tot verzoening van den Bijbel en de wetenschap, allereerst trachten moet, den zin, den oorsprong en het historisch gehalte van de bijbelsche verhalen nauwkeurig vast te stellen. Die taak neemt hij dan op zich ten aanzien van *Gen.* VI—IX: 19. Zijn eerste deel (p. 5—60) is aan de exegese en de critiek van die hoofdstukken gewijd. Hij volgt daarbij dezen gang, dat hij eerst het tegenwoordige standpunt der Pentateuch-critiek doet kennen (p. 5—15); daarna *Gen.* VI—IX: 19 verklaart en ontleedt (p. 15—48) en eindelijk de slotsom van dit onderzoek opmaakt (p. 49—60). In het tweede deel worden dan »les traditions profanes" medegedeeld (p. 61—74) en met de bijbelsche voorstelling vergeleken (p. 74—90). Om een zuiver denkbeeld te geven van de strekking van het betoog, laat ik hier de stellingen volgen, waarin de schrijver zelf de uitkomsten van zijn onderzoek, ten dienste zijner opponenten bij de openbare verdediging van het proefschrift, heeft samengevat:

I. La seconde hypothèse des Documents (Urkunden) mise en avant

par Hupfeld semble être celle qui explique le mieux la formation de la Genèse.

II. Il faut distinguer l'auteur du document jéhoviste du rédacteur de la Genèse.

III. Les fils de Dieu du commencement du chapitre VI de la Genèse doivent être entendus non des descendants de Seth, mais des anges.

IV. Les chapitres VI—IX de la Genèse renferment deux récits distincts du déluge.

V. Ces deux récits ont, à côté de grands rapports, des divergences que l'on ne peut harmoniser.

VI. Les divergences doivent être expliquées par les époques et les personalités différentes des deux auteurs ainsi que par le point de vue particulier à chacun d'eux.

VII. Le récit du déluge de la Genèse est, au moins dans le document élohiste, indépendant de celui des Babyloniens et repose sur une tradition originale appartenant bien en propre aux Hébreux.

VIII. Cette tradition nous reporte probablement pour son origine à un temps où les Hébreux habitaient les contrées de l'Euphrate et du Tigre.

IX. C'est probablement là qu'il faut reporter les principaux évènements racontés dans les chapitres VI—IX de la Genèse.

X. L'idée d'un déluge universel ne peut s'appuyer ni sur le texte hébreu, ni sur les nombreuses traditions des autres peuples.

XI. Les expressions *toute la terre*, *tous les hommes*, dans le récit hébreu, doivent trouver leur limitation dans le peu d'étendue des connaissances géographiques des porteurs ou des rédacteurs de la tradition.

Bij volledige instemming met de eerste zes stellingen zou ik tegen de laatste vijf verschillende en m. i. gewichtige bedenkingen hebben in te brengen. Doch de uiteenzetting daarvan zou eene afzonderlijke verhandeling vereischen, en het ligt thans niet in mijn plan die te leveren. Het oogenblik zou bovendien slecht gekozen zijn. Wij bevinden ons juist nu, wat de verhalen over den zondvloed betreft, in een tijdperk van overgang, want de Babylonische traditiën en verhalen zijn nauwelijks ontcijferd en nog lang niet genoeg onderzocht, om hunne verhouding tot de bijbelsche voorstellingen — want van ééne enkele voorstelling mogen wij niet meer spreken — te bepalen. Liever laat ik het dus bij dit eenvoudige verslag van Rivier's proefschrift. Hoe degelijk en nauwkeurig het ook moge bewerkt zijn,

het heeft toch natuurlijk nog grooter waarde als teeken des tijds dan als wetenschappelijke verhandeling. Uit het eerstgenoemde oogpunt kunnen de lezers van ons Tijdschrift het nu reeds beoordeelen.

De aankondiging van een aantal andere geschriften moet, wegens plaatsgebrek, tot een volgend nommer worden uitgesteld.

Juni, 1876. A. K.

HET WEZEN EN HET RECHT VAN DEN GODSDIENST [1]).

III.

In God te gelooven sluit in zich, te gelooven aan de volmaaktheid van het Heelal. Dit moet toegestemd worden door allen die erkennen, dat de naam „God" dan alleen met recht wordt gebezigd, als men er mee wil aanduiden: het voorwerp van onzen onbepaalden eerbied en ons onbepaald vertrouwen, d. w. z. de heilige Almacht. Elke min of meer beperkte macht kan en mag ook slechts tot zekere hoogte geëerbiedigd en vertrouwd worden. Wie den naam van „God" wil geven aan een of andere betrekkelijke, zij 't ook betrekkelijk hoogste macht, keert terug tot het polytheïsme, 't geen voor ons niet anders beteekenen kan dan te komen tot de ontkenning van God, tot atheïsme. Voor ons kan alleen het heilige het aanbiddelijke zijn; is echter het heilige niet het volstrekt hoogste, niet het alles beheerschende, dan is het niet meer het onschendbare, het eenig en eeuwig betrouwbare, m. a. w. dan is het niet meer het heilige, het aanbiddelijke, dan is er voor ons geen God.

Intusschen, juist de genoemde erkenning van de volmaaktheid van het Heelal is in sommiger schatting aan groote bedenking onderhevig. Men zegt: „al het onvolmaakte, al het verkeerde, dat wij onophoudelijk in en om ons ontmoeten, maakt het ons onmogelijk aan die volmaaktheid te gelooven;" of ook: „dit geloof zou ons hoogstens berusting in het onvermijdelijke kunnen schenken, maar ons overigens slechts schaden, want indien het volmaakte bestaat, zoo hebben wij niet noodig, zoo ontbreekt ons elke drang om naar verbetering van het bestaande te trachten."

---

1) Zie Theol. Tijdschr. 1876, bl. 207.

Naar aanleiding van een en ander nog eenige opmerkingen. Ik geef ze in meerendeels aphoristischen vorm, om, bij den wijden omvang van het onderwerp, aan de gewenschte beknoptheid toch eenige volledigheid te kunnen paren; volledigheid die trouwens niet meer bedoelt dan nadere rekenschap te geven van de richting waarin ik meen dat het bevredigend inzicht moet gezocht worden.

Wat bedoelen wij, als wij zeggen aan de volmaaktheid van het Heelal te gelooven?

Natuurlijk niet, dat wij de voorstelling, die wij ons vormen van het in onze menschelijke sfeer volmaakte, slechts zouden hebben over te brengen op het ondoorgrondelijk Één en Al, als zou de beperkte conceptie, waartoe wij het hoogstens kunnen brengen, toch tevens een passende beschrijving zijn van hetgeen uit den aard der zaak onze bevatting te boven gaat. Bij eenig nadenken moet ieder erkennen dat dit ons in het ongerijmde zou voeren. Toch is die dwaalweg op verre na niet altijd vermeden. Zoo hebben, om slechts iets te noemen, de apologeten van het geloof honderdmaal in de schepping een plan en doel te zien willen geven, geheel naar de wijze van menschelijk werk en overleg. Ja, maar zoo hebben ook ter anderer zijde zelfs dezulken van wie men veel juister oordeel zou verwachten, tot bestrijding van het geloof, aan de Natuur allerlei wreedheid en misdrijven ten laste willen leggen, alleen omdat vele harer werkingen, indien zij eens menschen daden waren, als zoodanig zouden moeten gekenschetst worden.

Men zegge niet: „indien de volmaaktheid, die wij aan het Heelal willen toekennen, iets anders is dan het menschelijk-volmaakte, dan wordt die benaming slechts een ledige klank." Zoo zou het zijn, indien wij tusschen de twee te onderscheiden qualificatiën geenerlei correspondentie onderstelden. Maar het tegendeel is waar. Immers, wat wij bedoelen is dit: dat wij in het menschelijk-volmaakte een nooit meer dan betrekkelijke, maar toch als zoodanig getrouwe afspiegeling erkennen van het alles bezielende en alles beheerschende; eene afspiegeling, die, nog eens, niet een beschrijving is van het onbeschrijfelijke, maar wel een teeken en aanduiding van hetgeen het mag en moet zijn voor ons geloof, van hetgeen wij krachtens zijn wezen en werking te zoeken en te hopen hebben, in één woord, van het-

geen de albeheerschende macht voor ons tot de aanbiddelijke maakt.

Deze verzekerdheid kunnen wij rechtvaardigen.

Onze waardeeringsoordeelen mogen en moeten ons dienen tot interpretatie van het wereldverband.

Dit ligt, meen ik, voor de hand. Immers, wij vormen die oordeelen niet eigenmachtig, niet naar willekeur noch bij geval; neen, zij zijn, als noodzakelijke uitingen van onze organisatie, zoowel als deze, het product van dat samenstel van krachten en werkingen dat wij de Natuur plegen te noemen. Meer nog: zij bekleeden in de reeks der verschijnselen geen ondergeschikte plaats, vervullen er geen werkelooze rol; integendeel, als drijfveeren van ons handelen, bepalen en beheerschen zij voor 't grootste deel de menschelijke ontwikkeling. Zij behooren dus in de eerste plaats in aanmerking te komen, waar het er ons om te doen is, den loop der dingen „niet slechts te berekenen maar ook te verstaan."

Wij hebben aan zoodanige interpretatie dringende behoefte. De wetenschap — in dien engeren zin waarin ik het woord uitsluitend wensch te gebruiken — de wetenschap analyseert den mechanischen samenhang der verschijnselen. 't Is hare taak, haar recht, haar roem, maar het omschrijft ook de grenzen van haar gebied. Wat het mechanisme in gang brengt, bezielt en beheerscht, of er iets is en, zoo ja, wat het dan is, dat door het mechanisme verwezenlijkt moet worden en verwezenlijkt wordt, waaraan het dienstbaar is, een eeuwig goed waarnaar wij mogen trachten, een almachtige trouw waarop wij mogen hopen — ziedaar vragen die buiten hare bevoegdheid liggen. Toch boezemen juist die vragen ons het hoogste belang in. Ja, wij kunnen meer zeggen: dat wij niet nalaten kunnen zoo te vragen, dat het antwoord op die vragen een levensvoorwaarde voor ons is, dit wekt reeds minstens het vermoeden dat dit antwoord niet buiten ons bereik zal liggen.

Ook ligt het niet buiten ons bereik, aangezien wij, als zelfbewuste wezens, het leven zoo te zeggen van de binnenzijde kunnen gadeslaan, 's levens drijfkracht, het bewegende in de beweging en de hoedanigheid van dat bewegende, kunnen ontwaren. Die drijfkracht openbaart zich in al hetgeen ons aantrekt en afstoot, goed- of afkeuring bij ons wekt, en alzoo ons begeeren,

willen en handelen in gang brengt. Uit dit oogpunt zijn, wel bezien, al onze waardeeringsoordeelen opmerkenswaardig, dewijl ook de schijnbaar meest willekeurige en onregelmatige toch nooit bij geval voorkomen en dus, bij genoegzaam doorzicht, ook altijd iets moeten aanwijzen aangaande het mysterie van natuur en leven. Intusschen, wij dienen in de eerste plaats de meest duidelijke indicatiën in het oog te vatten, en daartoe is noodig onze waardeeringsoordeelen te classificeeren.

Tot die classificatie worden wij buitendien met noodwendigheid geleid. Wel verre toch dat onze waardeering alleen het al of niet, meer of minder aangename onzer gewaarwording zou betreffen, en dus alleen zou uitspreken wat ons al of niet, meer of minder behaagt en wenschelijk dunkt, legt zij bovendien, met name waar het de menschelijke handeling geldt, den maatstaf aan van het normale, van hetgeen behoort te geschieden, van hetgeen betaamt. Zoo zullen wij duizendwerf een waardeeringsoordeel, voor zoover het slechts de aangenaamheid van het een of ander constateert, niet onjuist achten, maar het toch als motief van handelen onbepaald verwerpen, en dat wel krachtens een andere waardeering, die niet slechts het aangename, maar in de eerste plaats het betamende in het oog vat. Om kort te gaan, onze zedelijke waardeering staat boven de zinnelijke en boven de aesthetische.

Of zou men moeten zeggen: „ja, zij gaat er boven, doch niet omdat het betamende tot een bijzondere categorie behoort, maar alleen omdat het betamende het aangename is in den hoogsten graad, en juist deswegens betamend wordt geacht"?

In geenen deele. Wel is waar, oppervlakkig bezien kan het zoo schijnen. Want waarheid is, dat het betamende tevens het in eminenten zin aangename is, wel te verstaan, op zekere hoogte van zedelijke ontwikkeling, wanneer het namelijk klaar genoeg onderscheiden en diep genoeg gevoeld wordt om zich als beslissend, alles overmogend motief te doen gelden. Wie goed doet heeft het goed, althans indien hij waarlijk en dus van ganscher harte goed doet, want hij heeft het bevredigend gevoel van innerlijke harmonie. Doch dit gevoel onderstelt, als onmisbaar antecedent, de huldiging van het betamende. Immers, het genoemde gevoel van harmonie is juist, is althans in de eerste plaats en voor het grooter deel, het gevoel van overeenstemming met den innerlijk vernomen en in zijn heilig recht erkenden zedelijken

eisch. Denk het plichtbesef weg, en, met de plichtsbetrachting, vervalt ook het haar vergezellende, het uit haar voortvloeiende welbevinden.

Alzoo, de zedelijke waardeering worde in haar hoogeren rang en eigenaardig karakter gehandhaafd. Zij bovenal zal ons moeten dienen tot interpretatie van wereld- en levensloop; en dat niet — opdat hier geen misverstand overblijve — niet bij wijze van bijkomstige, meer of min kunstmatig uit haar te trekken bate, waarmeê wij nog iets verwerven wat wij niet in haarzelve bezitten; neen, de zedelijke waardeering zou al haar betrouwbaarheid, geheel hare leidende macht verliezen, indien niet zij bij uitnemendheid die onmisbare indicatiën bevatte aangaande ziel en zin van het wereldverband, waarop het geloof, met meerdere of mindere bewustheid, pleegt af te gaan en waarop het met volle recht en veilig kan afgaan.

Ik zeg: waarop het geloof alzoo afgaat. Ik blijf mij toch overtuigd houden dat wij nooit aan een jammerlijke spraakverwarring ontkomen, indien niet het onderscheid wel in het oog wordt gehouden tusschen de zekerheid die langs den weg der exacte wetenschap wordt verkregen en de geloofsverzekerdheid, de zedelijke convictie, die het uitgangspunt is binnen geheel den kring waarin wij ons thans bewegen [1]).

---

[1]) Verg. *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 411 vv., alsmede *Godsdienst en Wetenschap, Vad. Letteroef.* 1868

Laat mij, tot verduidelijking mijner meening, hier nog bijvoegen, dat het bedoelde onderscheid tusschen de functie van geloof en wetenschap, in hoofdzaak, naar ik meen, ook aldus omschreven kan worden:

De wetenschap houdt zich bezig met de bewegingsverschijnselen en tracht zooveel mogelijk ook den gang van het bewuste leven daartoe te herleiden, al weet zij ook, als zij wel bij zinnen is, dat zij er de bewustheid zelve nooit uit zal kunnen verklaren Het analyseeren van de waar te nemen werkelijkheid, het constateeren van de volgorde der verschijnselen met al wat er uit voortvloeit, is hare zaak, waarop het geloof geenerlei inbreuk mag maken.

Het geloof gaat uit van den inhoud der bewustheid-zelve, met name der waardeerende, en stelt krachtens deze vast, dat de beweging ondergeschikt is aan de bewustheid, de orde aan de waarde, de gang der dingen aan de verwezenlijking van het goede. Het constateeren van de rangorde der dingen met al wat er uit voortvloeit, het getuigen van het ideaal is geloofsprivilege.

Belangrijke wenken omtrent dit punt geeft ook F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* etc. Zooals nauwelijks behoeft gezegd te worden, zou ik echter,

Wel is waar, gelijk ook reeds vroeger door mij werd opgemerkt, men kan en men kan met recht beweren, dat ook iedere wetenschappelijke overtuiging ten slotte berust op zeker geloof, namelijk op een niet meer wetenschappelijk te bewijzen onderstelling aangaande de betrouwbaarheid onzer waarnemingsvoorstellingen. Doch dit geloof is zoo volstrekt algemeen, doet zich zoo instinctmatig bij allen gelden, dat het geen aanleiding pleegt te geven tot verdeeldheid of twijfel.

Anders is het zoodra wij het gebied der waardeering betreden. Op deze gaat men slechts af voor zoover men persoonlijk van zichzelven zeker is. Men is dat naarmate men hooger en meer harmonisch ontwikkeld is; maar men is het al wederom zelf die zich tegenover anderen dat „hooger en meer harmonisch" durft toekennen.

Zoolang het bij de waardeering slechts het minder aangelegene betreft, getuigt reeds het spreekwoord: „de gustibus non est disputandum", dat hier van wetenschappelijk bewijs geen sprake meer kan zijn. Intusschen zal geen nadenkende daarmee willen beweren, dat men dus aan den smaak niet behoeft te hechten, dat deze niet gecultiveerd zou kunnen worden. Ook ten dezen wordt het normale minstens vermoed, zij 't ook dat het in de meeste gevallen moeilijk is aan te wijzen. Minder moeilijk valt dit op hooger, dus ook reeds op aesthetisch gebied. Men is er reeds veel meer zeker, zoowel dat het normale bestaat als in welke richting het wijst. En op het zedelijk gebied, wel te verstaan waar ook de zedelijke ernst niet ontbreekt, wordt niet alleen het bestaan van de norm en het verplichtende er van onvoorwaardelijk erkend, maar heeft men ook aangaande haren inhoud, althans in hoofdzaak, een steeds vaster overtuiging.

Maar, nog eens, altoos in laatste instantie een geloofsovertuiging. Wat goed is, en dat het goede wezenlijk goed, m. a. w. volstrekt verplichtend en zeker gezegend is — geen wetenschap, geen vergelijkende waarneming alleen kan het uitmaken. Niet eens het heilzame van het goede, uitgenomen uit ondergeschikte oogpunten, ligt binnen het bereik van het weten-

---

veel nadrukkelijker dan door hem geschiedt, geaccentueerd willen zien, dat al hetgeen hij tot het gebied der „Dichtung" brengt, daarom in geene deele tot het rijk der verdichting behoort, maar integendeel, in naar altijd meer zuiverheid en volledigheid strevenden en zich daarom telkens vernieuwenden vorm, onze beste, minst te ontberen en meest vruchtbare verzekerdheid omvat.

schappelijk betoog; want men moet daarbij onvermijdelijk een, misschien door velen erkenden, maar toch ten slotte uitsluitend door ieders persoonlijke overtuiging gewaarmerkten maatstaf te baat nemen. Van het verplichtend karakter van het goede kan het utilisme in 't minst geen rekenschap geven. De eenige verklaring van het plichtbesef, die, de grenzen der bloot verstandelijke observatie niet overschrijdende, toch eenigszins aannemelijk kan schijnen, is deze: dat wij er slechts den invloed in zouden ondergaan, eensdeels van het rondom ons heerschende gevoelen, en voor het ander en grooter deel van overlevering en overerving; zoodat hetgeen oorspronkelijk de sterksten, straks de toongevenden, maar alleen uit eigenbelang of ook krachtens een uit het egoïsme van zelf voortkomend sympathetisch instinct, aan de anderen als verplichtend hebben opgelegd, allengs een zoo eerbiedwekkend aanzien zou verkregen hebben, dat het onwillekeurig gezag over ons uitoefent. Het verplichtende van hetgeen men plicht pleegt te noemen, zou dus niet meer dan een illusie zijn, waaraan de beter ingelichten zich natuurlijk hadden te onttrekken.

Daar zijn er die dergelijke proeven van verklaring met zekere beduchtheid gadeslaan, als wierd het plichtbesef, dat zij onaangetast wenschen te zien, er werkelijk door bedreigd, als kon het zoo wel eens wegverklaard worden. Redelooze vrees! Wel is waar, zij zou maar al te gegrond zijn, indien de zoo even vermelde slotsom wettiglijk verkregen was. Doch waar het plichtbesef leeft en men zich bewust is van den levenden grond waarin het wortelt, kan men hieromtrent niet in het onzekere zijn, en dus ook in de bedoelde beduchtheid niet deelen. — Voor zoover verklaringspogingen als de genoemde niet anders bedoelen dan hetgeen alleszins tot de bevoegdheid der wetenschap behoort: aanwijzing te geven van den weg waarlangs, van de aanleidingen naar welke de ontwikkeling heeft plaats gegrepen, kunnen wij de opheldering die zij geven slechts met alle dankbaarheid aanvaarden, om die, waar het dienstig is, te pas te brengen. Maar alleen schromelijke zelfverwarring kan ons doen vergeten, dat het alzoo verkregen inzicht in het allerminst niet te kort kan doen aan het recht en de geldigheid van onze waardeering zelve. Iedere aanwijzing toch van het verloop der ontwikkeling kan wel in het licht stellen, hoe de drijfkracht werkt, maar geeft geenerlei rekenschap, zoomin in bevestigenden

als ontkennenden zijn, hetzij van de drijfkracht zelve, hetzij van de beteekenis van hetgeen zij teweegbrengt. Deze beteekenis ontdekt en waarborgt en handhaaft zichzelve. Wat ons heilig is [1]), blijft ons heilig, en al wat daar voor ons in opgesloten ligt, blijft voor ons van kracht, onverschillig of wij al of niet zijn ingelicht omtrent den mechanischen samenhang, waarin ons tegenwoordig waardeeringsvermogen staat met dat van een vroeger tijdperk, 't zij van ons eigen leven, 't zij van het leven der menschheid. Indien wij ons verzekerd houden van de geldigheid van het plichtbesef, dan is dit omdat die erkenning, bij de hoogte waarop ons innerlijk leven staat, zoowel een onmisbare levensvoorwaarde voor ons is als een niet te onderdrukken levensuiting. Elke zoodanige erkenning houdt stand, tenzij het leven zelf in ons kwijne. Nu kan zeker een eenzijdig verstandelijke richting mede aanleiding geven tot die kwijning; maar de resultaten der wetenschappelijke analyse als zoodanig kunnen aan de bedoelde verzekerdheid niet schaden, aangezien zij haar zelfs niet raken.

Men zal dit toch niet misverstaan, als zou ik het veranderlijke van onze waardeering zelve voorbijzien. Geheel het tegendeel van dien. Wij zijn ons wel zeker bewust, dat met name onze zedelijke waardeering in menig opzicht gebrekkig is, en dat de na ons komenden hetgeen ons het hoogste en het heiligste is, weder anders zullen voorstellen dan wij. Maar wij hebben tevens het vaste vertrouwen, dat die voorstelling zuiverder en juister zal zijn dan de onze, gelijk wij de onze juister en zuiverder achten dan die van het voorgeslacht. Dit progressieve in onze waardeering weerspreekt in geenen deele, maar onderstelt veeleer het onveranderlijk karakter van het gewaardeerde zelf, of, nauwkeuriger, van 't geen waaraan dit zijn waarde ontleent. 't Behoeft overigens geen betoog, dat dit progres alleen erkend kan worden door wie vertrouwen stelt in de inspraak van gemoed en geweten. Voor wie afziet van dit geloof valt er nergens vordering, maar louter verandering op te merken en is dus ieder optimisme even ongegrond als alle pessimisme, is indifferentisme de eenig wettige slotsom.

Alle zekerheid omtrent het aangelegenste is en blijft derhalve hiervan afhankelijk: of wij al dan niet vertrouwen stellen in ons

---

[1]) Wel te verstaan: krachtens zuiver zedelijke appreciatie.

waardeeringsvermogen, met name in onze zedelijke waardeering. Ik voor mij kan niet anders zien, of alles komt hierbij aan op hetgeen Jezus heeft genoemd „een eenvoudig oog". Voor de zedelijke overtuiging van elken onbevangene kan, meen ik, het plichtbesef niet anders, niet minder zijn dan het (meer of minder ontwikkeld) bewustzijn van de wet onzes levens, die wij onbepaald te gehoorzamen hebben. Waar deze overtuiging ontbreekt, is met bewijzen niet veel uit te richten. De normaalwetten, zeggen wij met Liebmann [1]), zijn de zaak niet van het w e t e n, maar van het g e w e t e n. En het geweten en de gewetensovertuiging kunnen gewekt en gekweekt, maar iemand niet aanbewezen worden. Vreemd, dat velen dit van den kansel wel zullen willen hooren of zelven verkondigen, ja ook in de praktijk van geen andere onderstelling zullen uitgaan, en intusschen in het debat voor de geloofsovertuiging een wetenschappelijke trachten in de plaats te stellen. 't Is even goed alsof men de kleurgewaarwording wou vervangen door een algebraïsche formule, om haar eens recht levendig te maken!

Wordt nu evenwel de zedelijke waardeering vertrouwd en dus het recht en de geldigheid van het plichtbesef erkend, dan leidt dit ons ook tot de ons onmisbare interpretatie van het wereldverband; dan omvat die erkenning al terstond het geloof in het Volmaakte, in de heilige Almacht. Dit behoeft geen breedvoerig betoog. Na het hieromtrent ook reeds vroeger door mij gezegde, thans slechts het volgende.

Een verplichtende levensnorm is onbestaanbaar, ten zij dan als de werking eener Macht, die de levensontwikkeling beheerscht. Hadden wij slechts het b e g e e r l ij k e, dit zou kunnen wijzen op een betrekkelijke macht, die voor ons begeerlijk maakte wat zij zelve nog immer trachtende was te bereiken. Maar wij hebben het volstrekt b e t a m e n d e: dit wijst op eene onze ontwikkeling volstrekt beheerschende Macht; want geen macht kan verbindend maken, wat zij zelve niet in staat is te verwezenlijken.

Het „gij moet" (= „gij behoort") onderstelt in geenen deele bij allen voor wie het geldt een dadelijk „kunnen" van al het behoorlijke; het tegendeel van dien: slechts hij kan al het goede willen, die niet anders meer kan willen; en voor den zoodanige ware de zedelijke eisch als zoodanig vervallen. Maar wel onder-

[1]) *Zur Analysis der Wirklichkeit*, p. 506.

stelt de zedelijke eisch eene Macht, die het „kunnen" kan teweegbrengen en die, gelijk zij door het „gij moet" in onze conscientie daarvan getuigenis geeft, ook juist dit er aan dienstbaar maakt [1]).

Een beroep op het algemeen menschelijke, op de menschelijke natuur of op de idee „mensch", ten einde daaruit, zonder de erkenning van een transscendenten oorsprong, het besef van het normale te verklaren, is ten eenenmale onvoldoende. Het algemeen-menschelijke is — niet wijsgeerig en uit den geloove, maar — wetenschappelijk gesproken (en dit is het wat men hier wil), niets meer dan een abstractie; waar te nemen verschijnsel is alleen datgene wat alle menschen gemeen hebben. Abstractiën kunnen ons echter geen verplichting opleggen, en wat alle menschen in meerder of minder mate gemeen hebben, is juist mede dat plichtbesef, dat verklaard moest worden. Zeker, men kan met recht van den menschelijken aanleg, van de idee, de natuur of het wezen van den mensch spreken, maar alleen, wanneer men daarmee bedoelt: de samenvatting van hetgeen het geloof — de onze waardeering vergezellende en met haar opwassende convictie — erkent als het normaal-menschelijke. Doch deze zedelijke overtuiging erkent in het normale tevens het volstrekt verplichtende en hierin allermeest het heuglijk getuigenis, dat onze menschelijke ontwikkeling, wel verre van prijsgegeven te zijn aan de bloot mechanische werking van blinde krachten, beheerscht wordt door een Macht, die in hetgeen ons innigst leven beweegt, ons iets ontdekt van hetgeen alle leven beweegt.

---

[1]) Gesteld: wij konden niet verzekerd zijn, dat alle menschelijke individuen tot het zedelijk „kunnen" zullen komen, zoo ontneemt dit toch niets aan het recht en de beteekenis van den zedelijken eisch. Wat onvoorwaardelijk verplichtend is, moet en zal verwezenlijkt worden; maar hoe, en in hoevelen? — Wie den zedelijken eisch van harte aanvaardt, is daarbij zeker dat hij, met allen die in gelijke conditie zijn, bij toeneming zal leeren het geëischte te willen en te volbrengen. Of eenerlei conditie in alle menschelijke individuen voorhanden of te verwachten zij, is een andere vraag.

't Zelfde voorbehoud moet in acht genomen worden ten aanzien van 's menschen toekomst. Wie het goede wil en doet, is zeker dat zijn willen en doen blijvende waarde heeft, eeuwige vrucht draagt. Maar op welke wijze? — 't Komt mij voor, dat men hieromtrent dikwijls meer vaststelt, dan waarvan men een gegronde overtuiging kan hebben.

Voorzeker, het geloof postuleert altoos een Jenseits; doch wel te verstaan in dezen zin, dat de aardsche ontwikkeling, wel verre van geïsoleerd en alzoo der eindigheid prijsgegeven te zijn, in samenhang moet staan met de eindelooze ontwikkeling buiten den kring van het ons bekende.

Ook dit laatste worde niet voorbijgezien: het plichtbesef is niet alleen, formeel, als bewustzijn van 't verbindende van den geweteneisch, een aanduiding van een volstrekt gezag; maar het wordt ook, naarmate zijn inhoud zuiverder en men van zijn inhoud zekerder werd, bij toeneming een openbaring van hetgeen de hoogste Macht is en werkt. Men werpe niet tegen, dat hetgeen zich aan ons voordoet als volstrekt onschendbaar en van oneindige waarde, dit toch altoos slechts is voor ons, en dus nooit eenzelvig kan zijn met het absolute en oneindige in den eigenlijken zin des woords. Wat hier waars in ligt, is reeds in den aanvang van dit opstel door ons opgenomen, maar daarmee tevens opgemerkt, hoe de bedenking als tegenwerping hare beteekenis mist. Immers, al bezigt men hier gemeenlijk een verkorte zegswijze, de bedoeling is, dat het voor ons onbepaald geldige, afspiegeling moet zijn, naar de mate onzer vatbaarheid van het objectief volstrekte en oneindige. Was het dit niet, dan kon er eerstelijk van geen wereldorde sprake zijn, hetgeen de wegcijfering zou zijn van ons redelijk denken, en dan ware ten anderen en vooral onze hoogste en heiligste aspiratie zelfbedrog — onderstelling die het ons zedelijk onmogelijk is toe te laten.

Nu komt men echter en zegt: „toch moet het geloof aan de realiteit van het Volmaakte falen, blijkens al het onvolmaakte, dat de wereld vervult, en waarmee wij onophoudelijk te kampen hebben."

Ik kan niet anders zien, of deze bedenking getuigt hetzij van een oppervlakkig oordeel, hetzij van ontbrekende of zwakke zedelijke overtuiging.

Zeker, wie de ernstige beteekenis van het plichtbesef niet erkent, kan aan het Volmaakte niet gelooven. Maar de zoodanige spreekt ook van het onvolmaakte in geheel anderen zin, dan waarin men dit, en met alle recht, pleegt te verstaan. Voor hem beteekent „onvolmaakt" alleen, wat ons in eenig of meerderlei opzicht niet behaagt, onze wenschen niet bevredigt; want een andere maatstaf van beoordeeling dan onze toevallige, niets objectiefs waarborgende wenschen, bestaat voor hem niet. Dat wij, alzóó oordeelende, de wereld niet anders dan onvolmaakt kunnen noemen, moet terstond worden toegestemd, maar — is ook nooit door iemand in twijfel getrokken.

Wij gaan nu uit van de onderstelling, dat ons besef van het

normale als betrouwbaar wordt erkend. Reeds merkten wij op, hoe daarin de erkenning van het ons beheerschende Volmaakte opgesloten ligt. Zoodra wij aan ons onderscheiden tusschen recht en onrecht, behoorlijk en onbehoorlijk, een objectieve beteekenis toekennen [1]), huldigen wij eene Macht, die over het zóó of anders zijn te beschikken heeft, die de betrekkingen ordenen kan, omdat zij die in 't leven roept. Zoodra wij niet slechts verandering, maar vooruitgang (of verachtering) erkennen, onderstellen wij iets onveranderlijks, dat de verhouding bepaalt waarnaar de veranderlijke waarde gemeten wordt. De macht, die ons het zedelijk goede steeds beter leert onderkennen, en het onderkend goede verplichtend voor ons maakt, moet de onveranderlijkvolmaakte zijn, of — wij moeten terstond ophouden onze zedelijke waardeering te vertrouwen. Daarom, ofschoon ook al hetgeen ons op smart of strijd komt te staan ons bij wijlen een ondoordringbaar duister moge schijnen, het geloof zegt en blijft zeggen: toch leeft en heerscht de Volmaakte, want zijn eisch, die hem betuigt, kan niet falen.

Goddank! de lichtstralen ontbreken niet, die de donkerheid, waarvan wij daar gewaagden, vriendelijk verhelderen. Dit te miskennen ware, meer dan iets, een miskennen van 't geen wij bij uitnemendheid aan 't Christendom te danken hebben. Hoe? men zal de heerlijkheid des Gekruisigden roemen, en niettemin in leed of zonde, maar in ieder geval in het kruis-zelf, een oorzaak vinden om aan de heilige Almacht te vertwijfelen?

Over het leed als zoodanig behoef ik niet in 't bijzonder te spreken. Het bewijst alleen dat de wereld er niet op is ingericht om al onze wenschen te vervullen; hetgeen zeker niet tegen hare inrichting pleit; het zou dit dan alleen doen, indien die niet te vervullen wenschen zelve uit hooger oogpunt niet op hunne plaats bleken te zijn — doch dit behoort tot de rubriek van het zedelijk kwaad. Wie erkent, dat niet onze ongedisciplineerde wenschen, maar het plichtbesef onze leidstar moet zijn, ervaart en erkent tevens dat, waar wij deze volgen, het leed ons niet

[1]) Dit wil niet zeggen, te meenen dat het onderscheid tusschen goed en kwaad, zooals *wij* het maken, ook onafhankelijk van onze persoonlijke waardeering zou bestaan; eene contradictio in adjecto; maar dat onze alzoo onderscheidende waardeering haren grond heeft in die met haar correspondeerende orde van het wereldverband, die men (bij verkorting) de zedelijke wereldorde pleegt te noemen.

schaadt, maar ons integendeel medewerkt ten goede (— al wederom een ondenkbaarheid, indien niet dezelfde macht die ten goede drijft, ook het leed beschikte!). Wijst men er op, dat toch niet zelden de zedelijke ontwikkeling door het leed schijnt ten ondergehouden te worden, dan moet dit, naar het zoo even gezegde, niet aan het leed als zoodanig liggen, maar aan de daartegenover falende zedelijke kracht; en zoo blijkt dus dat wij al hetgeen aanstoot geeft, in die falende zedelijke kracht, anders gezegd, in de zonde te zoeken hebben.

Maar zou dan nu waarlijk wat wij zonde noemen en als zoodanig veroordeelen en moeten veroordeelen, ons verhinderen aan de albeheerschende macht van het normale, of juister, van het de norm stellende te gelooven? Mij dunkt, reeds de qualificatie „zonde", in den zin dien zij voor een ernstige zedelijke waardeering heeft, getuigt het tegendeel. Zondebewustzijn is Godsbewustzijn, of — het is zelfbedrog; het eerste impliceert en onderstelt het laatste, en wel een bewustzijn van „God", niet in den verzwakten zin dien sommigen thans aan dit woord willen geven, als ware God niet anders dan het Ideaal; of wij een ideaal willen najagen, staat aan ons; als „God" eeren wij de Macht, die het streven naar het ideaal verplichtend voor ons maakt en daardoor juist het verloochenen er van tot „zonde."

Het zondige in de zonde, is het niet: het ongeloof, de onwil, waarmee wij de Macht miskennen aan welke al onze eerbied en al ons vertrouwen toekomen? Zij kunnen slechts toekomen aan de heilige Almacht — en toch zal men ter wille van de zonde die Almacht loochenen?

Het zondige in de zonde, is het niet: het verloochenen van onze roeping, van onze bestemming, dat wil zeggen, indien het iets wil zeggen, van hetgeen onze natuur eischt, van hetgeen waartoe wij geformeerd zijn? En toch zal men ter wille van de zonde den Wereldformeerder ontkennen of onerkenbaar noemen?

De pijn der zonde te gevoelen, is het niet tot de ervaring te komen, dat de heilige Almacht, waaraan wij ons zondigende pogen en wanen te onttrekken, ons niettemin blijft beheerschen?

Aan de vergeving onzer zonden te gelooven, is het niet tot de blijde overtuiging te komen, dat ook het kwade zelf, dat wij pleegden, door Gods almachtige trouw dienstbaar wordt gemaakt aan onze heiliging en ons heil?

Ik wil hier niet herhalen wat over ditzelfde onderwerp reeds

vroeger en elders door mij in 't midden is gebracht. [1]) Dat het niet afdoende wordt bevonden waar men het standpunt des geloofs zelf bestrijdt, spreekt van zelf; doch hoe men het van dit standpunt weerspreken kan, is en blijft mij een raadsel.

Men pleegt vooral aanstootelijk te noemen, dat wie in de heilige Almacht gelooft, alles goddelijk, alles en dus ook het zedelijk kwaad goed moet noemen. — Is die tegenwerping wèl overdacht? Zou men niet eindelijk eens in het oog willen houden, dat, gelijk niemand ontkent, de bewustheid van het goddelijke alleen door het zedelijk goede in ons wordt gewekt, alleen daarbij in ons levendig kan zijn? in het oog willen houden, ook en vooral, dat het woord „goed" wel altijd in verwante, maar niet altijd in geheel gelijke beteekenis door ons gebezigd wordt?

Teleologisch goed — is wat in den samenhang der dingen past. In dien zin is alles goed.

Zedelijk goed — is dat willen en doen waarbij wij, de norm onzer ontwikkeling volgende, de bewustheid hebben ook zelf in den samenhang te passen, er door gedragen en gediend te worden, bewustheid, die wij derven bij het zedelijk kwaad.

Bij dit zedelijk goede erlangen wij tevens de verheffende verzekerdheid, dat het heel den samenhang beheerschende, dat het goddelijk goede, blijkens zijn uitstraling in ons, die onuitsprekelijk heerlijke en zegenende Macht is, die wij niet beter kunnen noemen dan: de heilige Liefde.

Maar deze heilige Liefde sluit volstrekt niet uit, dat hetgeen onze zedelijke waardeering veroordeelt en veroordeelen moet, toch teleologisch goed is, dat het er op zijn plaats en tijd, met al de pijn die het aandoet en al den afschuw dien het wekt, moet wezen; integendeel, zij maakt het mede dienstbaar aan ons naderkomen tot dat zedelijk goede, dat tegelijk het hoogste goed is.

Is hierin nu iets ongerijmds, of zelfs „erger dan ongerijmds"? Men vergete niet, dat dit zoogenaamd ongerijmde een Paulus een triomflied op de lippen heeft gelegd (Rom. VIII), dat slechts overtroffen is door het nog veel welsprekender lied van zijn leven en werken, lijden en strijden. Wat wierd er daarentegen van ons toeverzicht, indien wij slechts konden hopen op een „God", die nog altijd „streeft naar steeds grooter heerschappij"? — Geluk-

---

[1]) Zie *Theol. Tijdschr.* 1869, bl. 165 vv. en *De Zonde. Eene Voorlezing.*

kig, dat een metterdaad veel verder reikend geloof, ook en juist bij hen die zulke dingen zeggen, de alzoo gehuldigde theorie nadrukkelijkst logenstraft.

Zal hetgeen in de zonde ons geloof in de heilige Almacht schijnt te weerspreken, ons niet in verwarring brengen en ten aanstoot worden, dan dient vooral bedacht te worden, dat zij — en wel niet slechts voor een abstracte bespiegeling, maar blijkens onze zedelijke ervaring zelve — een ontwikkelingsverschijnsel is; een ontwikkelingsverschijnsel, welks wisselende beteekenis bepaald wordt door de bewustheid die het vergezelt, bewustheid, die, ofschoon getuigende van een constante norm, zelve gewijzigd wordt, en alzoo leidt en leiden moet tot een zich wijzigende waardeering. Onze handelingen ontleenen haar al of niet, meer of minder zondig karakter eenig en alleen aan de verhouding waarin zij staan tot ons besef van het betamende [1]. Vandaar dat hetzelfde ons zonde kan zijn en een ander niet; dat wat ons vroeger geen zonde was, ons tot zonde kan worden. Als wij dit in het oog houden, kan het ons te minder bevreemden dat hetgeen ons de bewustheid van de heilige wereldorde ontrooft, toch feitelijk die orde niet verstoort; dat hetgeen wij als zonde veroordeelen en moeten veroordeelen, in het groote wereldverband, voor de allesbeheerschende Macht, een — nog eens, wel correspondeerend — maar toch verschillend karakter moet dragen, met hare heilige volkomenheid geenszins in strijd.

Indien er ontwikkeling, met name zedelijke ontwikkeling zal zijn, moet met het lagere worden aangevangen, zal het hoogere geboren kunnen worden, moeten wij (onvermijdelijk) eerst doen wat wij leeren afkeuren om te leeren doen wat wij kunnen goedkeuren. Zinnelijkheid en zedelijkheid, de natuurwet die het kwade onvermijdelijk maakt, en de normaalwet die het ons veroordeelen doet, sluiten elkander niet uit, maar de laatste onderstelt de eerste. Bij de verzaking en beheersching van het zinnelijke ons heilig en zalig maken kan alleen de Macht, die ook het zinnelijke en het blijven bij dat zinnelijke ons tot zonde maakt.

---

[1]) In dien zin mocht de Bussy met recht zeggen, dat door niemand meer zonde (= zondebewustzijn) in de wereld is gekomen dan door Jezus. *Ethisch Idealisme*, bl. 98 vv.

Of zou men misschien willen zeggen, dat een Zijn 'twelk het worden, dat een Heelal 'twelk ontwikkeling in zich draagt, niet het Volmaakte noch de uitdrukking van het Volmaakte wezen kan?

Ik geloof inderdaad dat bedenkingen, als ons thans bezig houden, haar diepsten grond hierin hebben: dat de betrekking van het eindige tot het oneindige ons voorstellingsvermogen te boven gaat. Wij beseffen wel dat het zijn van al het eindige in en door het oneindige niets ongerijmds in zich sluit, ja, wij moeten wel tot die erkenning komen, aangezien zooveel er ons toe dringt; maar, nog eens, iedere voorstelling schiet hier te kort. Zien wij slechts toe, dat wij wegens die beperktheid van onze bevatting niet prijsgeven wat een onmisbaar bestanddeel is van onze innigste levensgewisheid.

Waarom kan een zich eindeloos ontwikkelend leven niet het werk, de zelfopenbaring zijn van het oneindig volmaakte Leven? — Verstandelijk te willen bewijzen dat het zoo is, zou vermetel zijn; maar wegens het onvoldoende van ieder bewijs te willen vaststellen dat het zoo niet is, zou niet slechts even vermetel, maar veel bedenkelijker zijn, dewijl het ons zou doen voorbijzien wat op andere wijs voor ons vaststaat. Alles komt aan op de vraag, of er iets is waardoor wij genoodzaakt worden te stellen dat de reeks der eindige verschijnselen niet alles kan zijn, maar dat dit alles de werking moet zijn van het Oneindige en Volmaakte? En dit is er, voor de zedelijke overtuiging onweersprekelijk. Indien wij te midden van de ontwikkeling en haren strijd geleid en gedreven worden door een waardeering, die wij niet kunnen wantrouwen zonder het beste in ons te verloochenen, en wederom, indien het vertrouwen op deze waardeering niet minder inhoudt dan de erkenning van de heerschappij van 't Volmaakte, welnu, dan erkennen wij die heerschappij, erkennen haar en verheugen ons dat onze heiligste verzekerdheid ver en hoog genoeg reikt om ons, te midden van alle worsteling en donkerheid, de stem der heilige Almacht te doen vernemen die tot ons zegt: „kind! gij zijt altijd bij mij, en al het mijne is het uwe." En van welke zijde ook men ons die verzekerdheid moge betwisten, wij laten ons haar niet ontnemen, noch dulden dat men haar kortwiekt: 't zijn haar vleugelen die ons ten hemel dragen. Achten sommigen het al te kinderlijk om, waar oogenschijnlijk de Duivel regeert, met een kalm vertrouwen te blijven getuigen: „toch leeft en heerscht de Volmaakte!" wij

voor ons achten het, met een uitgelezen getuige, verreweg het beste, aan die kinderkens gelijk te mogen worden.

„Maar die kalmte verlamt uwe kracht!" Ja, zoo zegt men, en ik heb ook die bedenking vermeld. Toch is het niet noodig er lang bij stil te staan. Eén van beiden: òf zij gaat uit van het schromelijkst misverstand en dicht ons toe dat wij, voor het geloof in het Volmaakte, de erkenning van al de aardsche en van onze eigene onvolkomenheid en dus ook van het goed recht van het plichtbesef, ter zijde zouden stellen, m. a. w. zij dicht ons een ongeloofelijke waan- of stompzinnigheid toe en ziet voorbij dat wij juist door hetgeen wij heeten te veronachtzamen komen tot hetgeen men ons betwist; òf anders getuigt de bedenking hetzij van al te weinig zedelijke ervaring, hetzij van al te weinig goeden wil om wat deze onmiskenbaar getuigt te aanvaarden. Hoe nu? De verzekerdheid van de heerschappij des Volmaakten is het meest begeerlijke; wij kunnen haar slechts hebben wanneer wij, getrouw aan onze roeping, rusteloos naar het betere trachten; en wij zouden dit verzuimen tengevolge van hetgeen er ons meer dan iets anders toe dringt? Wederom: wij kunnen slechts met moed en volharding naar het betere trachten, als wij gelooven dat het betere waarlijk beter en tevens dat het bereikbaar is; het betere is slechts waarlijk beter, indien het onze vatbaarheid verhoogt voor het wezenlijke en blijvende goed, dat er slechts is indien het godlijk-goede het allesbeheerschende en allesverheerlijkende is; het betere is slechts bereikbaar, indien wij mogen steunen op een almachtige Trouw, — en — ditzelfde geloof zou toch onze kracht verlammen?

Mij dunkt, men kan zijn eigen betoogkracht niet beter verlammen dan door zulke beweringen.

Genoeg. „Vertrouw op God en doe het goede!" is de spreuk eener oude, maar nog niet versletene wijsheid. „Hij die u roept is getrouw; zijn eisch is zijn belofte en Hij doet zijn belofte gestand" — ik acht, dat hij in wien deze verzekerdheid het krachtigst leeft, de trouwste arbeider, de kloekste strijder zal zijn.

Juli 1876. PH. R. HUGENHOLTZ.

JEZAJA XL.

Uit de duistere plaatsen in dit terecht beroemde hoofdstuk enkele eenigermate op te helderen, op een paar bijzonderheden in de woorden des profeten de aandacht te vestigen, maar vooral het verband tusschen de deelen dezer rede, die zooveel als de inleiding op het geschrift van Jezaja II uitmaakt, aan te wijzen — ziedaar het doel van dit opstel.

Het begin is zeer duidelijk. Ieder die troosten kan wordt door zijn God vermaand dit te doen en Jeruzalem verkwikkende woorden te laten hooren, want haar lijden loopt ten einde; hare zonden heeft zij geboet, ja, meer dan dit: zij heeft het dubbel geleden van hetgeen zij om haar overtreding verdiend had.

Is Jahwe, die haar deze te groote smart aandeed, dan niet onrechtvaardig? De profeet beantwoordt deze vraag niet, die waarschijnlijk niet bij hem oprees. Men ergere zich aan haar niet en beproeve niet de moeilijkheid weg te exegetiseeren [1])! Wij moeten van een profetenwoord niet nuchtere gevolgtrekkingen maken; het is een uiting van medelijden.

Of het verklaarbaar en met Jahweh's rechtvaardigheid te rijmen is al dan niet, dat het lijden zoolang geduurd heeft, in allen gevalle nu is het ten einde; een stem weerklinkt, niet in de woestijn maar in de woningen der profeten: „Bereidt in de woestijn den weg van Jahweh, maakt in de wildernis een baan voor onzen God gereed! Alle dal moet opgehoogd en alle heuvel geslecht worden; dan openbaart zich Jahweh's heerlijkheid en zien alle menschen zijn heil; want hij heeft het gezegd."

---

[1]) A. Rutgers, *De echtheid van het tweede gedeelte van Jezaja* bl. 166 vg.; hij vergeet Job 41: 5 aan te halen.

Men kan in allerlei commentaren bij deze plaats aangeteekend vinden, dat de profeet hier den terugkeer der ballingen door de groote woestijn beschrijft. Baant een weg — zoo verklaart men — voor Jahweh, die aan het hoofd van de losgekochten uit Babel naar Palestina trekt. Doch wij moeten het Rutgers [1]) en Seinecke [2]) toestemmen, dat in deze woorden niets van een terugkeer staat. Voor Jahweh-zelven moet men den weg banen, voor Jahweh, die komt om zijn volk te zegenen met overvloed. Niet een leger losgekochten maar Jahweh's heerlijkheid, de lichtglans waarin hij zich hult, vertoont zich aan den verrukten beschouwer, die zijn komst afwacht. Vraagt men, door welke woestijn men dan een weg voor hem banen moest, dan is het antwoord gereed: Jeruzalem moet getroost worden, aan Jeruzalem moet Jahweh's heerlijkheid zich openbaren, dus is het de woestijn van Juda of die van Jericho, waardoor hij trekken zal om der heilige stad te hulp komen.

Volgens de LXX [3]) lees en vertaal ik in vs. 5 in plaats van יחדו „tegelijk": ישעו „zijn heil"; immers „tegelijk" geeft nauwelijks een goeden zin. Indien het toch reeds poëtische overdrijving is, te zeggen, dat „alle menschen" Jahweh's heerlijkheid zullen aanschouwen, die zeer begrijpelijke en niet hinderlijke manier van zeggen wordt ondragelijk, wanneer men door dit „tegelijk" den vinger bij die algemeenheid houdt en als het ware met nadruk zegt: dit is letterlijk gemeend. Men bedenke toch, dat de openbaring van Jahweh's heerlijkheid niet een geestelijke zaak was, iets dat in het bewustzijn van alle menschen tegelijk kon voltrokken worden, maar iets stoffelijks. In de woestijn zou zich de heilbrengende glans van Jahweh vertoonen, en de bewoners der omgeving, *in casu* Jeruzalem, zouden dien dus het eerst opmerken.

Hierop maakt de profeet eene kleine uitweiding naar aanleiding van die verwijzing naar den grond zijner verwachting, dat Jahweh het gezegd heeft: „Een stem roept — zoo schrijft hij — predik! en ik zeide [4]): wat moet ik prediken? — Alle vleesch is gras en zijn heerlijkheid [5]) als een veldbloem. Het gras verdort, de bloem verwelkt, maar wat onze God zegt zal tot in eeuwigheid bestaan."

Het zevende vers laat ik weg, omdat het geen zin oplevert

---

[1]) T. a. pl. bl. 170. [2]) *Der Evangelist der A. T.* S. 79 f.
[3]) Vgl. Luk. 8: 6. [4]) Lees ואמר. [5]) Lees הדרו met LXX, Vg., Targ.

en het voorgaande en het volgende vers volkomen onverstaanbaar maakt. Hoe? vraagt men, zouden dan niet alleen alle commentatoren, maar ook zoovelen als dit lazen en er tot een stichtelijk of wetenschappelijk doel gebruik van maakten, dat vers: „het gras verdort, de bloem verwelkt, als Jahweh's adem er op blaast; voorwaar, gras is het volk!" — hebben aangehaald zonder te bespeuren dat zij onzin spraken of schreven? — Dit is zulk een groot wonder niet. Wij loopen wellicht nooit meer dit gevaar dan bij het aanhalen van bekende en geliefde plaatsen; bij zulk een gelegenheid verzuimen wij licht, onszelven klaarlijk rekenschap te geven van wat wij lezen en overnemen [1]). Wat dit vers betreft, men zie en oordeele! Wat beteekent de uitdrukking: „de adem (of wind) van Jahweh"? Er moet volgens het verband sprake zijn, niet van eene geestelijke werking [2]), maar van een natuurverschijnsel, want het verdorren van gras en bloemen volgt er op. Welnu, de uitdrukking komt enkele keeren voor van een storm of van den heeten oostenwind [3]), wat dan ook bijna alle commentatoren er in zoeken, hetzij zij er de aanduiding van Gods toorn, hetzij het bloote natuurverschijnsel in zien. Maar wat doet dat hier? Niets is duidelijker dan dat hier eene tegenstelling wordt gevonden: 's menschen heerlijkheid is als het gras en als de bloemen, die verdorren, verwelken, vergaan, terwijl Jahweh's woord eeuwig blijft. De tegenstelling is vooral voor den Oosterling zeer sprekend, voor wiens blik de lente jaarlijks de beemde met welig gras en tallooze bloemen tooit, maar die dat alles in weinig tijds door de zomerwarmte ziet verdorren. Het verdrogend gras is dan ook een gewoon beeld voor het vergankelijke van 's menschen geluk. Maar wat blijft daarvan over, indien men hier leest: het gras verdort, de bloem verwelkt, als de oostewind er over waait? Nu is het punt van vergelijking weg. Immers, onwillekeurig zegt men hierbij: welk een beweging voor niets! en: indien het gras en de bloemen zoo'n geweldigen verdelger behoeven, dan zijn zij nog al taai en hebben vrij wat kans lang in stand te blijven. Stond er hier: zelfs een eeuwenoude eik bezwijkt voor Jahweh's storm of: zelfs een geheel leger wordt gedood door den oostenwind, dan konden wij naar eene goede tegenstelling uitzien, maar

---

[1]) Ik erken mij mede schuldig; zie *de Bijbel voor Jong.* IV, bl. 117.

[2]) Die Rutgers, bl. 175, er in zoekt.

[3]) Jez. 59: 19; Hoz. 13: 15; 1 Kon. 18: 12; 2 Kon. 2: 16.

de teere bloem en „Jahweh's gloeiende adem" behooren niet bij elkaar.

Zullen wij dan „van Jahweh" schrappen en alleen lezen: „als de wind er over waait"? Inderdaad, dit geeft althans een uitstekenden zin [1]; maar het tweede deel van het vers baart niet minder moeite dan het eerste [2]. Wij lezen daar: „waarlijk, gras is het volk." Vooreerst treft ons die smakelooze „Kraftsprache", dat „waarlijk". Den mensch en zijn kracht met het gras, met een bloem, i. é. w. met iets zeer vergankelijks te vergelijken, ligt nog al voor de hand; dit met nadruk te herhalen: wezenlijk, het is zoo, zoo broos is het volk — is zeer leelijk. Doch is dit geen reden het voor een later toevoegsel te verklaren, wel worden wij daartoe genoopt door de overweging, dat hier juist het tegenovergestelde gezegd wordt van hetgeen de profeet beoogde. Welk volk toch wordt hier bedoeld? Let wel: Er staat niet: een volk, maar *het* volk! Welk ander dus dan Israël? Knobel en anderen zien er de Babyloniërs in; maar zonder eenig recht; *het* volk moet Israël zijn. Doch nu gordt zich de profeet juist aan om zijn ongelukkige volksgenooten te troosten, hen te leeren dat het volk niet als verdord gras is, maar dat Jahweh komt om het te zegenen, op te richten en te verheerlijken. Bij deze gelegenheid, niet den enkelen mensch, maar het volk met gras te vergelijken, zou zijn: zichzelf een leugenaar noemen. Het geheele vers, dat in de LXX [3]) ontbreekt, is blijkbaar een later toevoegsel. Het zou kunnen ontstaan zijn uit dittografie en uit Ps. 103 : 16: „als de wind er overheengaat, dan is het niet meer." Maar neemt men in aanmerking, dat het woord נשׁב, hier voor „blazen" gebezigd, in nieuw-Hebreeuwsch niet ongewoon, in het oud-Hebreeuwsch niet voorkomt, althans op geen plaats, waarvan de lezing onverdacht is, dan wordt het waarschijnlijk, dat het vers in zijn geheel van de hand is van een meer gemoedelijken dan scherpzinnigen lezer, die, met het oog op den ondergang van stad en tempel in het jaar 70, de verzuchting op den kant schreef: „Het gras verdort, wanneer Jahweh's toorn er tegen blaast; ach ja, Israël is gras."

Wij keeren tot de profetie terug!

---

[1]) Vgl. Ps. 103: 16.

[2]) Zooals Koppe en Gesenius hebben gevoeld; maar zij hebben zich slechts gebrekkig rekenschap van hun twijfel gegeven.

[3]) Vgl. 1 Petr. 1: 24.

Jahweh's heerlijkheid zal zich openbaren, want hijzelf heeft het beloofd, en wat ook vergaat, al wat hij zegt houdt stand. Daarom, o dochter Sion's! klim op een hoogen berg om een blijde tijding te brengen, roep zonder vrees der steden van Juda toe: Daar nadert uw god! Hij komt met kracht, met den arm van een heerscher, hij brengt het loon voor zijn getrouwen mee; wat hij te geven heeft gaat voor hem uit. Hij is als een herder, die zijn kudden weidt, in zijn arm de lammeren vergadert en ze draagt in zijn boezem, terwijl hij de zogenden geleidt.

Evenmin als „de weg van Jahweh in de woestijn" van vs. 3 en vs. 4, dwingt ons het beeld van den herder, om Jahweh voor te stellen aan het hoofd van terugkeerende ballingen. Of hoe zou men dan het loon moeten verstaan, dat Jahweh meebrengt? Dat zijn toch de ballingen-zelven niet! Neen, Jahweh wordt hier geteekend als naderend uit het Zuiden, van den Seïr af, door de woestijn van Juda, met een schat van zegen en heil, bereid om zijn volk te hoeden, gelijk een herder zijn kudde.

Dat deze opvatting juist is, volgt uit de plaats, die Jeruzalem in des profeten voorstelling vervult. Immers, hetzij men de woorden „vreugdebrengster Sion's" opvat als: vreugdebrengende profeten van Sion, hetzij — wat veel beter is — als: Sion, die eene goede tijding brengt, in allen gevalle treedt hierin Jeruzalem op den voorgrond: de heilige stad moet aan de overige steden van Juda de tijding brengen van de komst des Heeren. Zeer natuurlijk! Zij ziet Jahweh door de woestijn naderen en kan het bericht dus verspreiden.

Maar indien wij alzoo de voorstelling moeten doen herleven met haar eigenaardige plaatselijke kleur, dan volgt hieruit ook met vrij groote gewisheid, dat de profeet deze woorden nergens anders heeft gesproken of geschreven, dan in Jeruzalem of den omtrek, althans in Kanaän. Immers, denkt u eens, met de meeste uitleggers, den auteur in Babylonië! Zeker, het lot van het Heilige Land moet zwaar bij hem gewogen hebben; hij kon zich
denken dan in Palestina; daar zou Jahweh
aar het zou toch wat veel van zijn vaderlands-
als wij onderstelden, dat hij zich deze her-
heiden van den terugkeer der ballingen of
Voor den balling moest Jeruzalem's herbouw
van de verstrooide kinderen Jakob's samen-
s eene uit de vele beloften is voor den nieu-

wen tijd, dan is Palestina het vaderland dier profetie. Hierop wijst ons dus Hoofdstuk 40. Dat hiermee niet is uitgemaakt, waar al de volgende hoofdstukken zijn geschreven, omdat het de vraag is of ze van éene hand zijn, weet elk deskundige.

Aan deze schildering van Jahweh's heilbrengende nadering sluit zich uitstekend de beschrijving aan van zijn almacht. Hij, die alles geschapen heeft, niemands raad behoeft, geheele volkeren voor waardelooze voorwerpen houdt, met niets of niemand vergeleken kan worden en dus onafbeeldbaar is, hij, die, ontzaglijk verheven en almachtig, met vorsten en volken doet wat hem behaagt, ja, die de starren bestuurt, híj belooft zegen. Ik onthoud mij van een uitvoerige behandeling dezer verzen, niet omdat zij geen toelichting behoeven — zij zijn zelfs hier en daar zeer duister en blijkbaar is de tekst van menig vers zeer verminkt — maar omdat ik geen kans zie, de grootste moeilijkheden op te lossen en ik deze voor mijn tegenwoordig doel onopgelost mag laten, daar de hoofdinhoud toch duidelijk is. Op Jahweh's onvergelijkelijke majesteit wordt alle nadruk gelegd, want zij is de waarborg van Israël's heil: Jahweh, die komt om zijn volk te regeeren, is de Schepper, de Almachtige. Wat zegt Israël dan — zoo gaat de profeet voort — dat Jahweh hem niet ziet en niet om hem denkt? Weet gij dan niet, dat Jahweh, de schepper der geheele aarde, moede noch mat wordt, en dat zijn inzicht ondoorgrondelijk is?

Nog heeft de profeet éene zaak te voegen bij al wat hij over zijn god tot troost van zijn volk had te zeggen: „die den moede sterkte geeft en den krachtelooze stijft; knapen worden moede en mat, jongelingen struikelen licht, maar die op Jahweh vertrouwen, erlangen nieuwe kracht, stijgen hoog op als arenden, loopen en worden niet moede, wandelen en worden niet afgemat.” Éene vraag wil ik hierover opwerpen en trachten te beantwoorden, deze: Wat doet dit hier ter zake? Hoe hangt dit samen met het voorgaande? De gewone verklaring houdt in, dat de profeet het geluk, aan het vertrouwen op Jahweh verbonden, beschrijft. Maar dit voegt volstrekt niet in het redebeleid, dat alleen een nieuw bewijs voor Jahweh's macht vereischt. Wordt met die moeden, die op zijn macht vertrouwen, het vernederd Israël bedoeld? zoodat de profeet wil zeggen: Weet gij niet, dat Jahweh onvermoeibaar is? zou hij dus ook u niet kunnen verlossen? Maar dit staat er niet, en aldus komt de tegen-

stelling: jongelingen vallen, maar geloovigen zijn onvermoeid, niet tot haar recht. Immers, volgens haar is de zedelijke kracht der geloovigen niet iets, dat beloofd wordt op grond van de erkende kracht Gods, maar iets, dat, door de ervaring aangetoond, ontegenzeggelijk is. De profeet wil niet bewijzen, dat de geloovige sterk is, maar Jahweh's onverwinbre macht aantoonen. Hierom wijst hij, na op de natuurverschijnselen acht gegeven te hebben, op de sterkte van den geloovige; al bezwijkt een jong gezond mensch van flinken lichaamsbouw vaak onder den last des levens, iemand die op Jahweh vertrouwt wordt niet moede, integendeel, hij neemt een hooge vlucht. Indien nu de geloovige zoo sterk is, wat is Hij dan sterk, die hem zulk een macht verleent!

Met deze verklaring hebben wij vooreerst gewonnen, dat nu eerst dit slot bij den inhoud van het hoofdstuk voegt en dit werkelijk een geheel uitmaakt. En daarenboven slaan wij aldus een blik in het gemoedsleven van den schrijver; wij zien den grond, waarop zijn geloof rustte, nl. zijn levenservaring. Hij zag in den god van zijn volk, die ook zijn god was, den Eenige, den onvergelijkelijk Heerlijken Schepper en Bestuurder van alles, den Almachtige. En waarom hield hij Jahweh voor zoo groot? Hijzelf, hiernaar gevraagd, antwoordt door te wijzen op de heerlijkheid der natuur, op de onafhankelijkheid des Albestuurders van menschenwil, naar de gehoorzaamheid der starren aan zijn wenk, en in de laatste plaats naar de kracht, die zich in den geloovige openbaart. Doch als wij zielkundig zijn gemoedsleven ontleden, dan zien wij, dat datgene, wat hij niet dan na al het overige, hetwelk zooveel meer blinkt, noemde, inderdaad de eigenlijke grond van zijn geloof was. Dat waarvan hijzelf zich nauwelijks rekenschap gaf, waarmee hij in den strijd met een ongeloovige zeker niet in de eerste plaats zou voor den dag zijn gekomen, dat was evenwel het voornaamste, bij welks ontstentenis alle andere bewijzen weinig waarde hadden. Zoo gaat het meer: wij kunnen dikwijls geen rekenschap geven van den diepsten grond des geloofs, waardoor wij leven, en laten dien slechts zien zonder het zelven te willen.

Deze onwillekeurige openbaring van hetgeen in het hart van dezen profeet omging, geeft ons een belangrijken wenk. Ziet, als wij den weg nagaan, waarlangs Jahweh van een stam- of volksgod, met een weinig verheven karakter, dat geworden is, wat hij bij

onzen profeet is: de Eenige, de Albestuurder, dan vestigen wij onze aandacht op de omstandigheden, waarin zijn vereerders verkeerd hebben: het tot stand komen der volkseenheid, den strijd met den Baäl van Tyrus en dien met andere goden, den ondergang van stad en tempel, enz. Terecht! Maar men vergete toch niet, dat dit alles slechts bijkomstige zaken waren, en dat de grootste oorzaak, waardoor Israël's godsbegrip verhevener is geworden, de zedelijke kracht, het edel manlijk karakter van Jahweh's beste vereerders is geweest. De geboorte van een nieuwe frissche overtuiging aangaande God is hierom vooral een nooit geheel verklaarbaar verschijnsel, omdat een der groote machten, waardoor zij ter wereld komt, de persoonlijkheid van een mensch is, en wie verklaart haar wording geheel?

Wanneer eene oorspronkelijke overtuiging omtrent God ontstaat langs den weg der levenservaring, dan moet ook de geloovige zijn god maken naar zijn eigen beeld, en omgekeerd kan men dus uit zijn geloofsovertuiging den mensch leeren kennen. Welnu, de god van den schrijver van Jez. 40—48 heeft een zeer kenbaar karakter; hij is de Sterke. In het vervolg van het geschrift is dit niet in dezelfde mate het geval, maar in deze eerste negen hoofdstukken is Jahweh vóor alles de God, die oneindig veel meer vermag dan andere gewaande goden, de God, tegen wien niemand bestand is, die nooit moede wordt en daarom ook licht de vijanden zijns volks vernederen en Israël verlossen kan. De lotgevallen van alle natiën worden bestuurd met het oog op Israël's belang, want hij die dit doet is Israël's Heilige. In dien naam zoeke men niet, door ons spraakgebruik verleid, een zedelijke eigenschap. „Israël's Heilige" is slechts de majestueuze, vreesinboezemende god Israël's, die als een held optrekt en onder donderend krijgsgeschreeuw zijn vijanden overhoopwerpt [1]).

Met dit karakter van Jahweh strookt zeer goed het beeld, dat de profeet ontwerpt van het toekomstig Israël. Indien wij namelijk 42: 1—7 uitzonderen, dat volstrekt niet in het verband voegt en geheel den geest van 49 vgg. ademt, zoodat de gissing, dat het hier later ingevoegd is, veel aantrekkelijks heeft [2]), dan is het ideaal-Israël vooral een rijk en ontzagwekkend volk, dat met een scherpe dorschslede vergeleken wordt, waardoor de heidenen

---

[1]) Jez. 42: 13 vgg.

[2]) B. Duhm, *die Theologie der Proph.* S. 283, n. 1.

verbrijzeld worden [1]), en welks voorspoed en glans alle heidenen verblindt en beschaamt [2]).

Past die god bij dit volk, en openbaren de zegeningen, die dit volk verwacht, het karakter van zulk een god, geheel in overeenstemming hiermee is de grond, waarop de erkenning van dien god steunt: het waarnemen van zijn groote werken in de natuur en, wat dan eigenlijk het voornaamste is, in het hart der geloovigen. Aan dezen geeft Hij kracht, niet geduld, liefde, rechtvaardigheid, eendracht, maar kracht, onvermoeidheid, onversaagdheid.

De profeet heeft inderdaad een waarheid ervaren: vertrouwen op God geeft sterkte en moed, maakt onoverwinlijk; dat dit waar is, hebben eenige jaren later ook de ballingen getoond, die, door Cyrus vrijgelaten, aan de duizenden bezwaren, aan het terugkeeren naar het vaderland verbonden, in de kracht des geloofs het hoofd boden en ze overwonnen. Maar de mensch kan nog iets grooters bij ervaring weten: voor den geloovige is liefhebben het ware leven, en God is dus Liefde. Doch dit lag boven het bereik van den man, dien sommigen met een ietwat te fraai klinkenden naam „den Evangelist des Ouden Verbonds" noemen.

---

[1]) Jes. 41 : 15, 16. [2]) Jes. 41 : 17—20; 43: 2, 3, 20; 44: 1—5.

Leiden. H. Oort.

EXEGETISCHE STUDIËN.

I.

MATTHEÜS VI, VS. 22—23.

De gewone verklaring van de hierboven vermelde plaats is bekend. Zij heeft, voor zoover ik weet, gegolden van de dagen van Euthymius Zigabenus af tot op onzen tijd. En zij vindt ook weer hare uitdrukking in de aanteekening op deze plaats, die wij in de nieuwe vertaling van het N. T. aantreffen. Die aanteekening luidt aldus: „Het vermogen van den menschelijken „geest, om de waarheid te verstaan (*het licht in u*) wordt hier bij „het oog vergeleken, dat van nature bestemd is, om de licht„stralen van buiten op te vangen. Van de gesteldheid van het oog „en van de wijze, waarop het dien ten gevolge aan zijne bestem„ming voldoet, hangt af, of de mensch het licht ziet, dan wel of „hij in den blinde rondtast. Zoo is het ook tot de kennis der „waarheid volstrekt noodig, dat het verstand niet door aardsch„gezindheid beneveld zij."

Laat ik mogen zeggen wat ik tegen die verklaring heb. En dan zou ik willen beginnen met te vragen, of het volkomen juist gedacht is, wanneer men beweert, dat het verstand door aardschgezindheid beneveld wordt? Mij dunkt, de ondervinding leert ons wel anders. Ook eerzucht is b. v. een openbaring van aardschgezindheid; en wij weten toch hoe eerzucht juist een prikkel in ons wezen kan, om ons verstand te ontwikkelen, opdat wij door onze kennis uitmunten mogen. En Jezus heeft dunkt mij een waarheid gesproken, die nog dag aan dag bevestigd wordt, toen hij in de gelijkenis van den onrechtvaardigen rentmeester verklaarde, dat *de kinderen dezer wereld* voorzichtiger zijn, dan de kinderen

des lichts in hun geslacht. Dat grove zinnelijkheidszonden het verstand benevelen, dat is een waarheid; maar daarvan kan hier geen sprake zijn. Evenmin kan het in de bedoeling van de vertalers gelegen hebben, om den lezer te laten denken, aan wat wij noemen: de kennis der godsdienstig-zedelijke waarheid; want 1°. dan zouden zij het er wel bij hebben uitgedrukt en 2°. die kennis wordt niet verkregen door de werking van het verstand alleen, maar door de werking van alle vermogens van den menschelijken geest. Zij is de vrucht van heel het menschelijk leven. Neen, ik meen den vertalers geen onrecht te doen, wanneer ik beweer, dat zij bij *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* gedacht hebben aan ὁ νοῦς (Euthymius Zigab.), die Klarheit und Lauterkeit des Verstandes (de Wette), het licht der rede (Vissering).

Nog een ander bezwaar heb ik tegen deze verklaring. Het geldt de opvatting van deze uitspraak in haar geheel. Onze lezers kennen, wat Prof. van Hengel in der tijd geschreven heeft over de betrekking van *het gevoel* tot de exegese, en wat Dr. Holwerda schreef over de betrekking van *het verstand* tot de exegese. En nu weet ik waarlijk niet, of het mijn verstand dan wel mijn gevoel is, dat mij iets vreemds doet vinden in de gedachte, dat Jezus, die als leeraar in een Oostersche maatschappij was opgetreden, zoo nadrukkelijk zou hebben aangedrongen op het zuiver en onbeneveld houden van de rede, van het verstand. Dat klinkt mij wel wat Westersch en wat 19de eeuwsch. En al wil ik niet ontkennen, dat Jezus, zoo hij een westerling geweest was en in onzen tijd geleefd had, een helder ontwikkeld en onbeneveld verstand op hoogen prijs zou gesteld hebben, toch maakt de gewone verklaring van deze uitspraak van Jezus op mij den indruk van een anachronisme. Zij verplaatst mij met mijne verbeelding niet in de eerste jaren onzer jaartelling in het vriendelijk Galilea, maar in de dagen van het rationalisme, zooals dat in Duitschland en ook in Nederland langen tijd heeft geheerscht.

Ik wil beproeven, of het mij gelukken mag mijne van de gewone afwijkende verklaring voor de lezers van dit Tijdschrift aannemelijk te maken. Ik vond daartoe aanleiding door de aanteekening van den beroemden exegeet J. A. Bengel in zijn Gnomon. Hij geeft zooals gewoonlijk ook hier maar een enkelen wenk, een enkele aanwijzing, en ik wil nu trachten haar uit te werken.

Over de constitutie van den tekst valt hier niets te zeggen.

Alleen moet ik vooraf doen opmerken, dat wij deze uitspraak van Jezus ook vinden Lucas XI, vs. 34—36, maar in een geheel ander verband en in eenigszins anderen vorm. Bij Lucas volgt deze spreuk onmiddellijk op die, waarin Jezus gewaagt van de kaars onder de koornmaat. Uit dat verschillend verband mogen wij nu echter niet afleiden, dat Lucas de spreuk van Jezus anders heeft opgevat dan Mattheus; want wij weten (wat Dr. van den Sande Bakhuizen indertijd zeer juist heeft aangetoond), dat in de Synoptische Evangeliën wel eens uitspraken bij elkaar zijn gevoegd, waartusschen geene andere betrekking bestaat dan deze, dat er hetzelfde woord in voorkomt. Zoo hier het woord *λύχνος* en, om nog een ander voorbeeld te noemen, Lucas V, vs. 37—39, waar het woord *οἶνος* twee spreuken met elkaar vereenigt, die niets met elkaar te maken hebben. — En wat nu aangaat het verschil in vorm, dat kan bij ons de vraag doen opkomen: welke van de beiden de meest oorspronkelijke is? En wanneer ik dan den regel mag laten gelden, dat grootere kunstmatigheid van vorm voor mindere oorspronkelijkheid getuigt, dan zou het woord, zooals wij het bij Lucas lezen, oorspronkelijker zijn dan dat bij Mattheus. Ik wil hier echter geen beslissing wagen. Wij zullen straks aanleiding hebben, om nog eens op Lucas terug te komen, nu echter keeren wij tot Mattheus terug.

Wat vinden wij daar? Een vergelijking, of wil men: een gelijkenis. Ik geloof toch, dat wij hier met evenveel recht van een gelijkenis mogen spreken, als wij b. v. het woord in Matth. XIII, vs. 34 met dien naam bestempelen. Er wordt hier iets met het oog vergeleken. Wat hier van het oog gezegd wordt, moet dan ook van dat andere gelden. Eer wij echter onderzoeken, wat het is, dat hier met het oog vergeleken wordt, zal het van belang zijn, wel te gevoelen, welke de logische samenhang tusschen de verschillende deelen der uitspraak is.

Wij hebben hier vier volzinnen, waarvan de drie laatsten blijkbaar van den eersten afhangen, terwijl zij onderling gecoördineerd zijn. Het oog is de lamp des lichaams; dat is de hoofdzin, waarin de vergelijking wordt geponeerd. En nu wordt er verder iets gezegd van drie verschillende toestanden, waarin dat oog kan verkeeren: 1°. Het oog kan wezen *ἁπλοῦς*; 2°. het oog kan wezen *πονηρὸς*; en 3°. wordt er nu niet weer gesproken van het oog, maar van *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί*. Wat beteekent dat? Gelijk wij reeds zagen, vond men daarin de aanwijzing van datgene,

wat met het oog wordt vergeleken. Maar afgezien nu van de bezwaren, die ik reeds tegen die gewone opvatting heb in het midden gebracht, komt het mij bovendien wel wat vreemd voor, dat de zaak, die bij het oog wordt vergeleken, zooals ter loops in een afhankelijken zin zou worden genoemd. Ik neem dan ook de vrijheid om te beweren, dat *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* gelijk is aan *ὁ λύχνος τοῦ σώματος*, zoodat ook deze uitdrukking gebezigd is om het oog aan te duiden. Het is dan de gewone metonymia, waarbij het gevolg (*φῶς*) voor de oorzaak (*λύχνος*) is geplaatst. En het komt mij voor, dat die verwisseling van uitdrukkingen heeft plaats gehad, om daardoor de tegenstelling met *τὸ σκότος* te nadrukkelijker te doen uitkomen. Deze opvatting wordt bevestigd door den vorm, waarin bij Lucas deze spreuk wordt meegedeeld. Daar vinden wij ook eerst de aanwijzing van de twee toestanden, waarin het oog kan verkeeren (*ἁπλοῦς* en *πονηρός*); maar dan volgt een nieuwe zin, die de vermaning bevat: *Σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν*. (Cf. Winer Gram. § 56. 2). Hier kan toch kwalijk iets anders worden bedoeld dan het oog, tegen welks verduistering wordt gewaarschuwd.

Ik heb daar zoo even gezegd, dat de drie laatste volzinnen onderling gecoördineerd zijn en gezamelijk afhangen van den hoofdzin. Daartegen zou men kunnen aanvoeren, dat de particulae *δὲ* en *οὖν* met elkaar worden verwisseld en dus ook een andere betrekking tusschen die drie volzinnen onderling schijnen aan te duiden. Dat bezwaar wordt echter opgeheven, wanneer men bedenkt dat de vierde volzin uit de derde wordt afgeleid en met hem een climax vormt. Wij zouden dan zoo kunnen vertalen: „Het oog is de lamp des lichaams. Zoo dan (*οὖν*) uw oog eenvoudig is, zal geheel het lichaam verlicht zijn; maar (*δὲ*) zoo „uw oog slecht is zal uw geheele lichaam duister zijn; (*en als* „*dat reeds waar is*) hoe (*onuitsprekelijk*) groot zal dan (*οὖν*) de duisternis zijn, indien het licht dat in u is duisternis is." — Van drie gevallen wordt hier dus gesproken: van een gezond oog, van een ziek oog en van den toestand der volslagen blindheid.

Nu missen wij hier de aanwijzing van datgene, wat met het oog, die lamp des lichaams, vergeleken wordt. Wat kan dat wezen? Wij kunnen het natuurlijk alleen bepalen overeenkomstig met de bedoeling van hem, die deze spreuken van Jezus in de bergrede heeft verzameld. En dan leert het verband het ons duidelijk kennen. De plaats bij Lucas geeft ons geen licht, om de

reden, die ik boven reeds vermeldde. Nu vormt naar mijne overtuiging het 6de hoofdstuk van het Mattheus-Evangelie één schoon geheel, waarvan de verschillende deelen onderling ten nauwste samenhangen. Als opschrift zou ik er boven willen plaatsen: Opwekking tot ongedeelde godsvrucht, of, gelijk van der Palm zich uitdrukt in de 1ste leerrede van het 10de zestal, tot *eenparige* godsvrucht. — Daartoe wordt dan eerst als waarschuwend voorbeeld gewezen op „de geveinsden" van die dagen (vs. 1—18), die beweerden, dat zij God wilden dienen door aalmoezen, bidden en vasten; maar die daardoor tevens eer bij de menschen wilden behalen. — Dan vs. 19—21 de vermaning met betrekking tot het vergaderen van schatten op de aarde en schatten in den hemel. Daarbij dan de eisch van Jezus, dat men een besliste keuze doe; want waar 's menschen schat is, daar zal ook zijn hart zijn. — Dan, na de plaats, die wij nu behandelen, in vs. 24 de aanwijzing van de onmogelijkheid, om ons hart op den duur te verdeelen tusschen God en iets anders, wat dan ook. En eindelijk vs. 25—34 de gevolgtrekking uit het een en ander, dat alleen hij die zoo ongedeeld godvruchtig is, ook onbezorgd kan zijn: daarom *zeg ik u: zijt niet bezorgd!*

En nu tusschen dat alles in staat die gelijkenis van het oog als de kaars des lichaams. Als wij nu eenmaal verward zijn in de strikken van „het licht der rede", dan moeten wij wel erkennen, dat het waar is, wat de Wette na de verklaring van vs. 18 beweert: „Bis jetzt folgte die Rede einem festen Plane; nun aber ist der Zusammenhang lose, und es werden grössere und kleinere Sprüche an einander gereihet." — Maar zou het ook mogelijk kunnen zijn, dat deze uitspraak van Jezus zeer wel voegde in het verband? Worden wij niet al terstond tot die meening gebracht door het attribuut *ἁπλοῦς*, dat aan het oog wordt toegekend? Dat woord *ἁπλοῦς* beteekent nooit *gezond* maar altijd *eenvoudig* of *enkelvoudig;* en dat dan toegepast op het oog, dan is een *ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς* een oog, dat maar op éene zaak gericht is, dat maar in éene richting ziet. Wilke in zijn *Clavis N. T.* omschrijft de beteekenis van het woord op deze plaats aldus: oculus, qui *ὀρθῶς βλέπει,* neque habet aciem distractam. Toch is er iets vreemds in die samenvoeging van *ὀφθαλμὸς* en *ἁπλοῦς*; want een *ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς* is eigenlijk *een open oog*, *een oog waaruit oprechtheid spreekt;* maar die beteekenis past hier niet. — Evenzoo is het met de uitdrukking *ὀφθαλμὸς πονηρὸς*. Ja men kan

nu wel zeggen, dat zij de tegenstelling is van de zoo even genoemde uitdrukking, dus ook moet beteekenen: een oog, dat niet juist ziet, oculus, qui habet destructam aciem (Wilke in voce); maar ook daarin is weer iets dat bevreemding wekt. Want een *ὀφθαλμὸς πονηρὸς* is eigenlijk *een boos oog* en duidt *jaloerschheid, afgunst* aan. Cf. Matth. XX, vs. 15 en Marc. VII, vs. 22. En ook die verklaring kunnen wij hier niet gebruiken. — Maar al dat bevreemdende wordt opgeheven, wanneer wij mogen aannemen, dat Jezus bij die epitheta *ἁπλοῦς* en *πονηρὸς* minder gedacht heeft aan het oog dan aan de zaak, die hij bij het oog vergeleek, nl. *ἡ καρδία*, het hart des menschen, als de aanduiding van zijn gemoedsleven, dat in vs. 21 was genoemd. En is het waar, dat Jezus werkelijk gedacht heeft aan het hart van den mensch, waarin volgens den spreukendichter de uitgangen des levens zijn, dan is *τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ*, als een omschrijving van het oog, niet het redelicht, niet het verstand van den mensch, maar zijn gemoedsbestaan, geheel het leven zijner ziel.

Volgen wij nu die opvatting, dan krijgen wij deze verklaring van onze plaats, die volkomen juist in het verband past, waarin zij voorkomt. Jezus wil dan zeggen: het is met het hart van den mensch, als met het oog des lichaams. Gelijk het van de gesteldheid van het oog afhankelijk is, of het lichaam verlicht is of niet, zoo is het ook van de gesteldheid des harten afhankelijk, of de mensch gelukkig is of niet. — Ziet het oog in éóne richting, dan is het geheele lichaam verlicht; kent het hart maar éóne begeerte nl. God lief te hebben en Hem alleen te dienen, dan is de mensch volkomen gelukkig. Is daarentegen het oog boos d. w. z. hapert er wat aan, zoodat men òf naar verschillende richtingen tegelijk wil zien, òf maar half zien kan, dan is geheel het lichaam duister; is zoo ook het hart van den mensch boos, slecht, d. w. z. verdeeld tusschen God en de wereld, dan is er voor den mensch geen waarachtig geluk mogelijk. — En is het licht dat in den mensch is nl. dat door het oog in hem te weeg gebracht wordt, duisternis geworden, hoe groot zal dan de duisternis zijn? Is het gemoedsleven van een mensch geheel verstorven, hoe groot zal dan de ellende van zulk een mensch zijn?

Joannes XIX, vs. 11.

De plaats, die ik thans behandelen wil, mag wel een crux interpretum heeten in den vollen zin des woords. Toch behoeft zij dat, naar mijn bescheiden meening, niet te blijven, wanneer wij maar de noodige zorg besteden aan de constitutie van den tekst; wanneer wij voorts den logischen samenhang der woorden maar goed in het oog vatten; en vooral wanneer wij bij de verklaring van deze plaats gebruik maken van het licht, dat in den laatsten tijd over het vierde Evangelie is opgegaan, en dus niet uit het oog verliezen, dat niet Jezus hier spreekt, maar dat de Evangelist Jezus laat spreken.

Wanneer ik hier spreek van het nauwkeurig vaststellen van den tekst, dan denk ik niet aan de vraag of wij *αὐτῷ* zullen voegen bij *ἀπεκρίθη* of *ὁ* bij *Ἰησοῦς*; dan denk ik ook niet aan de veelvuldige verplaatsing van woorden, die in dit vers voorkomt. Dat alles is van ondergeschikte beteekenis. Maar van grooter belang voor de verklaring van dit vers is de vraag: hoe moeten wij lezen, *παραδιδοὺς* of *παραδούς*? Onze statenvertalers hebben blijkbaar vertaald overeenkomstig met het participium aoristi. Zij zullen dat in hunnen tekst gelezen hebben en zij hadden nog niet te beschikken over een kritisch apparaat, zooals ons dat door Griesbach, Lachmann en Tischendorf is verschaft. Maar wel mag het eenige verwondering wekken, dat men die vertaling heeft behouden en dus ook die lezing is blijven volgen in de nieuwe vertaling van het Nieuwe Téstament, nadat Tischendorf het participium praesens hier de plaats had laten innemen van het participium aoristi, dat door Lachmann op voorgang van Cod. B. in bescherming was genomen. Ik meen toch te mogen beweren, dat de lezing *παραδοὺς* niets anders is dan een correctuur van de lezing *παραδιδοὺς*, die reeds spoedig niet begrepen werd en ook niet kon begrepen worden, zoodra men dit woord beschouwde als een woord, dat werkelijk door Jezus tot Pilatus werd gericht. De lezing *παραδιδοὺς* is de veel moeilijker lezing, die de voorkeur verdient boven de andere, zoodra zij maar in een der beste handschriften gevonden wordt. De oude vertalingen leggen hier weinig gewicht in de schaal, omdat zij als vertalingen reeds verklaringen zijn. En straks zal blijken hoe de lezing *παραδιδοὺς* gesteund wordt door de geheele opvatting van dit woord, die ik bij mijne lezers wil aanbevelen.

Beginnen wij nu met dit woord te beschouwen in het verband waarin het voorkomt. Pilatus is bevreesd geworden na de getuigenis der Joden, dat hij zich zelven Gods Zoon gemaakt had. Hij gaat daarop weer in het rechthuis en vraagt Jezus naar zijn afkomst; maar Jezus antwoordt niet. Vertoornd over dat zwijgen zegt Pilatus tot Jezus: *Ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε.* Blijkbaar is de voorstelling deze, dat Pilatus Jezus wil intimideeren door hem te laten voelen, hoe de beschikking over de vrijlating of over de veroordeeling van Jezus bij hem gelegen is als vertegenwoordiger van de keizerlijke macht (*ἐξουσία*). De toeleg van den landvoogd mislukt echter, want met toespeling op die macht, die Pilatus wil laten gelden, antwoordt Jezus: *Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν.* — Ik zeg met opzet, dat Jezus zoó antwoordt met toespeling op die macht, die Pilatus wil laten gelden; want als Jezus hier spreekt van *ἐξουσία κατ' ἐμοῦ οὐδεμία*, dan denkt hij niet als Pilatus uitsluitend aan zijn rechterlijke macht, maar aan macht in het algemeen. Die uitdrukking *ἐξουσία κατ' ἐμοῦ* behoort bij elkaar, en de gedachte aan de rechterlijke macht alleen wordt buitengesloten door het *οὐδεμία*, dat er aan wordt toegevoegd. „Geenerlei macht zoudt gij tegen mij hebben, *εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν*. Het subject van dat *ἦν δεδομένον* is klaarblijkelijk *τὸ ἔχειν ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ*. En met het *ἄνωθεν* kan hier niets anders bedoeld zijn dan *ἐξ οὐρανοῦ* of *ἀπὸ θεοῦ*. — Uit het een en ander blijkt, dat in dit eerste gedeelte van Jezus woord de gedachte aan de macht niet op den voorgrond staat, maar eenig en alleen deze gedachte, dat alleen een bepaalde beschikking van God aan iemand, ook aan Pilatus, macht over Jezus kan verleenen. Dit denkbeeld is niet, zooals de Wette wil (es liegt auch der Gedanke darin) iets bijkomstigs; neen! het is hier hoofdzaak. Ook hier weer spreekt in Jezus de vleesch geworden *λόγος* en spreekt hij de bewustheid uit, dat als zich tegen hem een macht laat gelden, die macht daartoe door God verordineerd moet zijn. Theophylactus heeft zeer juist het punctum saliens in dit woord weergegeven, toen hij het aldus omschreef: *οὐ γὰρ ἁπλῶς οὕτως ἀποθνήκσω ἀλλά τι μυστικὸν ἐπιτελῶ, καὶ ἄνωθεν τοῦτο εἰς κοινὴν σωτηρίαν προώρισται.* Evenzoo Euthymius Zigabenus, toen hij aanteekende: *δηλῶν κατ' οἰκονομίαν τινὰ θειοτέραν πάσχειν.*

Met opzet ben ik betrekkelijk uitvoerig geweest in de aan-

wijzing van de gedachte, die door het eerste gedeelte van dit woord wordt uitgedrukt. De Wette en Meyer en anderen, die men bij hen geciteerd kan vinden, zijn er op uit om aan te wijzen, welke bedoeling Jezus met dit woord tegenover Pilatus kan gehad hebben. Ik zal hunne verschillende verklaringen hier niet opsommen en ook niet weerleggen. Ik wil alleen constateeren, dat in de woorden, die onze aandacht hebben bezig gehouden, niets anders en niets meer ligt opgesloten, dan wat ik tot hiertoe aangewezen heb. Wanneer men, zooals vroegere exegeten, in dit woord een historisch woord ziet, dan moge het van belang zijn aan te wijzen, waarom Jezus zoo en niet anders gesproken heeft, voor ons is dat belang vervallen. Wij zien in dit woord, een woord dat Johannes Jezus laat spreken, niet om daardoor Pilatus te verootmoedigen of met eenige andere bedoeling. Neen, de Evangelist heeft zich, naar ik meen, bitter weinig om den landvoogd noch om de houding van Jezus tegenover hem bekommerd. Het is hem alleen te doen om de getuigenis van Jezus aangaande zich zelven, als den vleesch geworden *λόγος*. Daarbij treedt al het andere op den achtergrond, en alleen wanneer wij ons op dit standpunt plaatsen, zullen wij in staat zijn de beteekenis van hetgeen er volgt te begrijpen en den samenhang tusschen de beide deelen van dit woord te vatten. Daarop vestigen wij nu onze aandacht.

Διὰ τοῦτο ὁ παραδιδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει. Zoo lezen wij, en nu doen zich drie vragen aan mij voor: 1°. wien hebben wij te verstaan onder „*ὁ παραδιδούς*; 2°. welk is het tweede lid der vergelijking, die wij hier vinden, en 3°. hoe moet dat *διὰ τοῦτο* verklaard worden? Wat het eerste betreft, er zijn verschillende antwoorden op die vraag gegeven. De meest algemeen gevolgde verklaring is die, welke de Wette kort en puntig aldus uitdrukt: „*ὁ παραδιδούς με* substantive und collective gesetzt", terwijl hij dan vertaalt: die welche mich dir überliefern. Men denke daarbij dan òf aan *de overpriesters en de dienaars* (vs. 6) òf aan *de Joden* (vs. 7). Ik heb tegen die verklaring echter ernstig bezwaar. Vooreerst wijs ik op het part. praesens, dat ik hier met de Wette en Tischendorf wil lezen. Wanneer aan de vijanden van Jezus moet gedacht worden, dan is dat part. praesens geheel ongeschikt. Zij leverden toch Jezus op dat oogenblik niet over, maar zij hadden hem reeds eenigen tijd vroeger aan Pilatus overgeleverd. Ja, ik houd

het er voor, dat deze verkeerde verklaring de oorsprong is geweest van de lectio recepta *παραδούς*. — Maar bovendien, gaat het wel aan te zeggen, dat deze singularis hier collectief en dus als pluralis moet worden opgevat? Zoo kan men wel van alles alles maken. 't Is waar, soms blijkt uit het verband, dat een singularis de beteekenis van een pluralis aanduidt, en dus collective of distributive opgevat moet worden; maar door Winer zijn in zijne Grammatik § 27, 1 de gevallen, waarin dat plaats heeft, opgenoemd en tot geen dier beide gevallen kan deze plaats gebracht worden. — Meyer heeft dan ook terecht deze verklaring verworpen en gemeend, dat *ὁ παραδιδούς* een bepaald persoon in het enkelvoud aanwees. Naar mijne meening is hij echter niet gelukkig in de aanwijzing daarvan. Hij wil namelijk op het voetspoor van Bengel hier gedacht hebben aan *den Hoogepriester Kajafas*. Maar die verklaring heeft evenzeer het participium praesens tegen zich, terwijl bovendien in dit Evangelie de Hoogepriester als zoodanig nergens als de tegenstander van Jezus wordt aangeduid. Naar mijne overtuiging moeten wij ook hier weder bij onze verklaring afzien van alle historisch bestaande toestanden en moeten wij ons bewegen in den kring van ideeën en begrippen, waarin de vierde Evangelist gewoon is zich te bewegen. En dan kan ik niet anders zien, of het subject, dat hier door *ὁ παραδιδούς* wordt aangeduid, is *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*, de eigenlijke tegenstander van *ὁ λόγος*, die door Jezus in de wereld wordt vertegenwoordigd. En daar die overste der wereld in het Evangelie naar Johannes nergens zelf optreedt, geloof ik, dat wij te denken hebben aan Judas, in wien de satan gevaren was (Joannes XIII vs. 27). Zoo is dan ook hier weer, evenals overal elders in dit Evangelie, het verbum *παραδιδόναι* de aanduiding van de daad door Judas gepleegd. De aanbeveling van die opvatting is gelegen in het antwoord, dat ik geven wil op de beide andere door mij gestelde vragen.

En zoo vraag ik dan in de tweede plaats: welk is het tweede lid van de vergelijking, die wij hier vinden? — Alle exegeten — voor zoover zij mij bekend zijn — behalve Calvijn en Baur vullen het *μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει* aan met een: *ἢ σύ*. Zij vergelijken dan de zonde van den *παραδιδούς* met die van Pilatus. Maar het is mij inderdaad niet mogen gelukken om te begrijpen, hoe men in dat geval het *διὰ τοῦτο* ook maar eenigermate tot zijn recht laat komen. Ik wil hier de uitvoerige beschouwingen van

de Wette en Meyer niet overnemen; ik ga van de onderstelling uit, dat zij in de handen der lezers zijn; en dan vraag ik met vol vertrouwen, of de verklaring van de Wette niet flauw en zonder beteekenis is, terwijl die van Meyer zoo verward, zoo weinig klaar en helder is, dat wij daarin reeds een bewijs voor hare onjuistheid kunnen vinden. De verklaring van de Wette treffen wij met andere woorden ook aan in de aanteekening van de nieuwe Bijbelvertaling. En met het oog daarop vraag ik, of het juist is, wanneer de *eigendunkelijke* handelwijze der Joden gesteld wordt tegenover die van Pilatus *onder het bestuur van God?* Handelden dan volgens den 4den Evangelist de Joden niet onder Gods bestuur? En daarenboven onderstelt die aanvulling van ἢ σύ al wederom de historische werkelijkheid van het hier verhaalde. Ik geloof inderdaad, dat wij op den persoon van Pilatus in de lijdensgeschiedenis van Joannes geen te groot gewicht mogen leggen. Hij behoort — als ik mij zoo eens mag uitdrukken — alleen tot het decoratief van het verhaal, waardoor de verdorvenheid van den overste der wereld en de heerlijkheid van Jezus te meer moeten uitkomen.

Neen, wat de hoofdzaak betreft, sluit ik mij aan bij de verklaring van Calvijn en Baur, omdat ik het zoo alleen mogelijk acht om op eenvoudige en duidelijke wijze rekenschap te geven van het *διὰ τοῦτο*, dat de beide deelen van dit vers vereenigt. Beiden verklaren *μείζονα ἁμαρτίαν* zoo, dat wij het in onze taal kunnen weergeven door een *des te grooter zonde*. Een gelijk gebruik van een onvolledige vergelijking vinden wij onder anderen: Matth. XX vs. 31, Lucas XXII vs. 44, 2 Cor. VII vs. 15, Hebr. XIII vs. 19, Jacobus III vs. 1. — En dan wil ik niet — gelijk blijkt uit hetgeen ik hierboven schreef — den nadruk leggen op de *door God ingestelde rechtsmacht* van Pilatus, zooals dat gedaan wordt door Calvijn (imperium divinitus constitutum), door Baur (die dir gegebene obrigkeitliche Gewalt) [1]) en ook in de aanteekening der nieuwe bijbelvertaling; maar ik paraphraseer den zin van dit woord eénvoudig aldus: Gij zoudt geenerlei macht tegen mij hebben, indien het u niet door God gegeven was macht tegen mij te hebben, daarom is de zonde van hem, die mij aan u overlevert, des te grooter; want zondigt hij reeds

---

[1]) Zie den Commentaar van Meyer op Joannes p. 478. De verhandeling van Baur in de Theol. Jahrb. 1854 heb ik niet onder de oogen kunnen krijgen.

door mij, den *λόγος*, te verwerpen, zijne zonde wordt te grooter, nu hij, om mij uit den weg te ruimen, misbruik maakt van eene door God verleende macht.

Ik geloof, dat ik zoo recht laat wedervaren aan al de woorden van dit vers; zoo verklaar ik dit woord in overeenstemming met de geheele strekking van het vierde evangelie; en zoo wordt dit woord het punctum saliens in geheel de ontmoeting tusschen Jezus en Pilatus. Gelijk het verhaal van de gevangenneming strekt om de heerlijkheid van den in Jezus mensch geworden *λόγος* te doen uitkomen, die door het enkele „Ik ben het!" de bende verpletterd ter aarde doet storten; zoo is dit het woord, waarin de zonde van den *ἄρχων τοῦ κόσμου* wordt geteekend, die niet alleen den *λόγος* verwerpt, maar zelfs — om met Calvijn te spreken — de ordinantiën Gods misbruikt om tot zijn doel te geraken. „Magnum enim sacrilegium est, sancta Dei ordinatione ad quodvis nefas abuti."

Groningen, Juli 1876. J. van Gilse.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST [1].

X. OVERLEVERING OF HISTORISCHE ONTWIKKELING?

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet von Dr. H. GRAETZ. Band II, vom Tode des Königs Salomo (977) bis zum Tode des Juda Makkabi (160 v. Chr.). Leipzig, 1875–76.

„König Josia und die neue Ordnung". Zoo luidt het opschrift van Hoofdstuk X der eerste helft van het hierboven vermelde boekdeel. Ziethier den aanhef:

„Die Rolle oder das Gesetzbuch, welches der Hohepriester Chilkija durch Schaphan dem Könige überbringen liesz, giebt sich als ein letztes Vermächtnisz des gesetzgebenden Propheten Mose aus, das er dem von ihm erzogenen Volke vor seinem Scheiden an's Herz gelegt. Es hat eine geschichtliche Einleitung und einen geschichtlichen Nachtrag; es führt nämlich die Geschichte bis zu Mose's Tod und noch darüber hinaus. Es nennt sich selbst die zweite Lehre oder das zweite Gesetzbuch (*Mischneh-Thora*, Deuteronomium). Ist das Buch uralt? oder ist is es kurz vor seinem Auffinden geschrieben worden? Müszige Fragen! [2])..."

Er valt hier vooreerst eene kleine, maar toch niet onbeduidende fout te verbeteren. Het is onwaar, dat het 5de Boek van Mozes zich zelf „de tweede Thora" of Deuteronomium noemt. In de noot worden *Deut.* XVII : 18 en *Joz.* VIII : 32 aangehaald. Doch daar is מִשְׁנֶה eene herhaling van het origineel, m. a. w. een afschrift.

---

[1]) Verg. Jaargang IX : 512 verv.

[2]) A. a. O. II : 1 S. 299.

Ware de opvatting van Graetz en zijne talrijke voorgangers juist, dan zou de auteur *Deut.* XVII niet הַזֹּאת maar הַזֶּה geschreven hebben. Dan-alleen mocht men vertalen: „deze herhaling der Thora", *τὸ δευτερονόμιον τοῦτο*. Nu daarentegen staat er: „de herhaling (= de copie) van deze (in het 5de Boek van Mozes vervatte) Thora", en zoo ook *Jos.* VIII: „de reproductie (= het afschrift) der Thora van Mozes". Het eenige bezwaar, dat de algemeene aanneming van deze verklaring in den weg staat, ligt in een klein verschil van voorstelling tusschen den auteur en ons, zijne lezers. Wij zouden schrijven: „hij (de koning) late zich een afschrift van deze wet vervaardigen"; en zoo ook in *Jos.* VIII: „hij (Jozua) schreef op de steenen eene copie der wet van Mozes". Wij denken namelijk terstond aan andere, mogelijke afschriften en qualificeeren dus die bepaalde copie als éene uit vele. Doch de auteur van Deuteronomium beschouwt het afschrift, waarover hij handelt, in zijne betrekking tot het origineel en noemt het dus de herhaling of reproductie, het *alterum ego* — indien ik mij zoo mag uitdrukken — van dat origineel. Wanneer wij ons in die manier van denken hebben verplaatst, dan begrijpen wij terstond, waarom de Deuteronomist zoo schreef en schrijven moest. Willen wij zijn werk „de tweede Thora" noemen, dat is onze zaak; hij zelf is daarin niet voorgegaan.

Doch het was mij, toen ik de woorden van Graetz aanhaalde, eigenlijk niet om deze bijzonderheid te doen, maar om het slot van het citaat. Wie zijne „Geschichte" niet kent, verbaast zich ongetwijfeld, dat hier het onderzoek naar den tijd, waarin Deuteronomium geschreven is, eene „müszige Frage" wordt genoemd. Toch is het den auteur daarmede volkomen ernst. In den excursus over „die Composition der Thora oder des Pentateuchs" [1]) lezen wij: „Die Frage nach der Autorschaft der beiden Sammlungen (Genesis-Numeri en Deuteronomium), so viel auch darüber hin und her gestritten wurde, kann kritisch nicht ermittelt werden. Sie musz auch anders formulirt werden. Wann sind einzelne Theile derselben veröffentlicht worden?" [2]) Dat Deuteronomium onder Jozia werd afgekondigd, staat vast; meer dan dat kunnen wij niet weten en behoeven wij ook niet te weten. Ziet-

[1]) Note 6, Band II: 1 S. 452—475.
[2]) S. 469.

daar de overtuiging van Dr. Graetz. Ook na hetgeen daarover vroeger, in eene aankondiging van het eerste deel zijner „Geschichte" [1]), werd in het midden gebracht, zal het plan om dit denkbeeld nader te doen kennen en te beoordeelen wel geene opzettelijke rechtvaardiging behoeven.

Wanneer ik mij in deze „Bijdrage" tot dit — overigens zeer gewichtige — punt bepaal, dan geschiedt dit waarlijk niet, omdat het tweede deel van de „Geschichte der Juden" verder niets bevat, dat zou verdienen medegedeeld en beoordeeld te worden. Het tegendeel is waar. De twee helften, van Salomo tot de ballingschap en van de ballingschap tot den dood van Judas Makkabi (496 en 480 bladzijden), bevatten zoowel in den tekst als in de noten of excursus (S. 427—495 en 377 —459) een aantal nieuwe opvattingen, en daaronder niet weinige, die tot verder onderzoek of ook tot besliste tegenspraak uitlokken. Ik wijs b. v. op Note 8 „Zeitbestimmung der achronistisch überlieferten prophetischen Schriften" (II. 1 S. 436—444), waarin bepaaldelijk de onderscheiding van twee Hozea's (auteurs van H. I—III en van IV—XIV) de aandacht trekt; op Note 7 „Der König Hiskija, seine Psalmen, die Psalmen seiner Zeit und andere wenigbekannte Vorgänge unter seiner Regierung" (S. 475—488), die, met het oog op Dozy's „Israëlieten te Mekka", ook de lotgevallen der Simeoniet. behandelt; op Note 11 „Die levitischen Familien in der nachexilischen Zeit" (II. 2 S. 389—395), eene verzameling van stoute en scherpzinnige gissingen over den tekst der lijsten in *Ezra* en *Nehemia*; op Note 15 „Plan und Lehrzweck der Chronik" (S. 419—436), waarin over de bedoeling van den Kroniekschrijver met zijne genealogieën en met zijn verhaal zeer eigenaardige denkbeelden worden voorgedragen. Doch men vindt eigenlijk overal iets opmerkenswaardigs, hier eene emendatie van den oud-testamentischen tekst, daar eene nieuwe verbinding der feiten, elders afwijkende meeningen over het standpunt en de beweegredenen der historische personen. Ik ontveins niet, dat verreweg het meeste van hetgeen hier voor het eerst wordt voorgedragen, mij toeschijnt meer vernuftig dan waar te zijn. De schrijver is zonder twijfel nu en dan overstoutmoedig en overijld. Doch ook waar dit het geval schijnt te zijn, ja daar het meest

---

[1]) Zie mijne verhandeling, getiteld *Critische Harmonistiek*, in Theol. Tijdschr. VIII: 263—300, inzonderheid bl. 293—300.

geeft hij ruime stof tot bespreking. Mijn opstel, wanneer het slechts het ééne boven genoemde hoofdpunt behandelt, is dus volstrekt geene volledige aankondiging en critiek van dit tweede deel der „Geschichte". Maar ik moest mij wel beperken en vind bovendien later gelegenheid om over andere bijzonderheden mijne meening uit te spreken en te staven. Voorshands zij het genoeg, den rijkdom der stof te hebben erkend.

Van buiten bezien heeft het gevoelen van Graetz over den Pentateuch groote overeenkomst met dat van Ewald en zijne school. Wij vernamen reeds, dat hij Hilkia's wetboek met Deuteronomium vereenzelvigt. Na de uitvaardiging van dit boek was de Thora volledig voorhanden. Immers de eerste vier boeken, Genesis tot Numeri, waren reeds ruim eene eeuw vroeger, onder de regeering van Achaz, openbaar gemaakt. Het was toen, in het rijk Juda, met godsdienst en zedelijkheid treurig gesteld. De koning trad „die uralte Lehre" met voeten en voerde allerlei afgodische nieuwigheden in. Mannen als Jezaja en Micha verzetten zich kloekmoedig tegen hem, maar andere, valsche profeten stonden tegen hen over en trokken het volk van hen af. In dezen stand van zaken werden de welgezinden te rade, eene krachtige poging aan te wenden tot bekeering van de afgedwaalden. Hierover waren allen zonder onderscheid het eens, dat Israël weleer uit Egypte verlost was door bemiddeling van den eersten profeet, van Mozes. Hij stond in aller schatting zeer hoog en boven de strijdende partijen. Wat lag dus meer voor de hand, dan zijne vermaningen en wetten mede te deelen en de geschiedenis van het volk en zijne stamvaders met dat onderricht te laten medegetuigen? Uit die diep gevoelde behoefte is de publicatie van den Tetrateuch als van zelve voortgevloeid [1]). Een uitvoerig overzicht van zijnen inhoud vindt dan ook in het verhaal der regeering van Achaz zijne natuurlijke plaats [2]).

De overeenkomst, waarvan ik gewaagde, is dus onmiskenbaar. Doch daarmede gaat gepaard een zeer wezenlijk verschil. Daarom is het noodig, de denkbeelden van Graetz, ook voorzoover ze met die van anderen samenvallen, volledig uiteen te zetten. Bepalen wij ons vooreerst tot de boeken Genesis—Numeri. Ze vormen

---

1) Band II. 1 S. 149—159, slot van Hoofdstuk V.

2) Hoofdstuk VI, met het opschrift „Die Thora", ald. S. 160—209.

samen (1o.) één geheel, (2o.) met didactische strekking, dat (3o.) tusschen de jaren 730 en 724 v. Chr. werd in het licht gegeven.

1o. Één geheel: reeds het overzicht van den inhoud der vier boeken (S. 160—209) doet ons zien, dat Graetz al de verhalen en wetten met elkander in verband brengt en hun ééne en dezelfde strekking toekent. Hiermede zou evenwel desnoods verschil van oorsprong kunnen samengaan. Doch de excursus over den Pentateuch (S. 452 ff.) beneemt ons allen twijfel ten aanzien der bedoeling van onzen schrijver. „Es steht kritisch fest, dasz die Genesis und die damit zusammenhängenden historischen Partieen in Exodus ein einheitliches, künstlerisch angelegtes Ganze, von einem einzigen Autor geschrieben, bildet" (S. 459). Zoo luidt de slotsom van een betoog, waarin de oorkonden-hypothese, met name de onderscheiding van jahvistische en elohistische bestanddeelen, „nur ein schlechter Einfall" genoemd en niet eens de eer waardig gekeurd wordt, als hypothese te gelden (S. 455). „Das ist" — zoo heet het — „nicht wissenschaftliche Kritik, sondern Bodenlosigkeit und Rechthaberei" (S. 461).

Doch laat de onbeschaafde grootespraak, waaraan Graetz zich hier, meer nog dan elders, schuldig maakt, blijven rusten. Op de argumenten komt het aan. Maar nu zijn deze, hoewel bestemd om de bestreden hypothese „aus der Welt zu schaffen" (S. 453), uiterst zwak — zóó zelfs dat men zich verbaast, ze in een wetenschappelijk werk gebezigd te zien. De schrijver heeft zich geene moeite hoegenaamd gegeven, om het gevoelen, waartegen hij ijvert, te verstaan, en betoont zich dus slag op slag onbevoegd om het te beoordeelen. Als eerste bedenking tegen de scheiding der oorkonden naar het gebruik der godsnamen wordt (S. 455) aangevoerd, dat dit *criterium* alleen bij Genesis en eenige hoofdstukken van Exodus bruikbaar is en dat daarmede bij de wetgeving, d. i. bij de eigenlijke kern van den Pentateuch, niets is uit te richten. Maar is dat dan een bezwaar? De priesterlijke auteur zelf geeft ons *Exod.* VI : 2 verv. te kennen, dat en waarom hij zich tot dat tijdstip toe van het gebruik van Jhvh onthouden heeft. Na de openbaring van dien naam aan Mozes bestond er voor hem geene reden meer om dien te vermijden — hetgeen hij dan ook, b. v. in *Exod.* XXV verv., niet doet. Wat is hier vreemds in? — Een tweede bezwaar wordt ontleend aan die verzen van Genesis en *Exod.* I—VI, waarin Jhvh en Elohîm

naast elkander staan en als bij afwisseling worden gebruikt. Ze worden door Graetz zonder eenig oordeel des onderscheids aangehaald, o. a. *Exod.* VI : 3, waar de twee namen, „in einem Athemzuge" op elkander volgen! Alsof niet de mededeeling, dat Elohîm zich aan Mozes doet kennen als Jhvh, hier geheel op hare plaats was en, wel verre van bezwaar op te leveren, onze opvatting ten volle bevestigde. Doch het is niet eens noodig, in de bijzonderheden af te dalen. Indien elohistische en jahvistische stukken door een redactor tot één geheel verbonden zijn, dan spreekt het immers vanzelf, dat hier en daar de beide godsnamen vlak naast elkander moeten voorkomen? Hoe ter wereld kan dit een argument zijn tegen de hypothese, waarvan het een natuurlijk uitvloeisel is? Over de splitsing van *Gen.* XII : 1—8 in drieërlei bestanddeelen door de Wette-Schrader (*Einl.* S. 275) heft Graetz bijna een triomfkreet aan: zoo wederlegt dan toch wel de gewaande critiek zich zelve! Maar bedenkt hij dan niet, dat de eenheid van die pericope juist door hem moest worden ontkend? Zeer terecht wijst hij (S. 174) op de woorden (Gen. XII : 1): „ga..... naar het land, dat ik u toonen zal", als bestemd, om het vertrouwen van Abraham op Jhvh te doen uitkomen, hoewel hij zeer ten onrechte meent, dat hij de eerste is, die de beteekenis van dezen trek opmerkt. Maar hoe kan hij dan vs. 4 (verg. XI : 31) aan denzelfden auteur toekennen, waar van Abram en de zijnen wordt gezegd, dat zij „uitgingen om te gaan naar het land Kanaän"? Was de auteur, toen hij dit vers schreef, vergeten dat hij even te voren Abram had voorgesteld als geheel onkundig aangaande de plaats zijner bestemming? Doch op deze en andere, even gewichtige motieven, die tot de splitsing van den tekst hebben geleid, wordt evenmin hier als elders acht geslagen. De critiek wordt, met het oog op hare resultaten, geoordeeld, voordat zij nog verhoord is.

De twee volgende bladzijden (S. 457 f.) zijn gewijd aan den gewaanden strijd tusschen de twee scheppingsverhalen. Met Oehler is Graetz van meening, dat ze, *ex hypothesi* door éénen redactor naast elkaar geplaatst, onmogelijk onderling strijden kunnen en — dus ook niet strijden. Wij kennen deze redeneeringen *a priori* en laten ons daardoor niet ophouden. Doch nu zal ons, door Graetz zelven, de genadeslag worden toegebracht. De uitleggers zijn, gelijk bekend is, verdeeld ten aanzien van *Gen.* II : 4*a* („deze zijn de tholedôth van den hemel en de aarde, toen zij

geschapen werden") — volgens sommigen het onderschrift van het eerste, volgens anderen het opschrift van het tweede scheppingsverhaal. Zeer terecht verklaart Graetz zich voor het eerste gevoelen, dat zelfs volgens hem alléén in aanmerking komt, omdat de formule „en deze zijn....." altijd vooruit wijst, en zoo ook, omgekeerd, enkele het „deze zijn....." altijd achterwaarts. Wij volgen dit betoog met belangstelling, evenwel zonder te begrijpen, waartoe het in dit verband leiden moet. Doch de conclusie opent ons de oogen. Zij luidt, dat — *Gen.* II : 4*a*? neen, dat — *Gen.* II : 4 in zijn geheel nog bij het voorafgaande behoort en dat dus in dat vers dezelfde auteur, die van *Gen.* I : 1 — II : 3 telkens Elohîm had gebezigd, zich van den naam Jhvh-Elohîm bedient. Inderdaad, dit is te erg. Weet Graetz dan niet, dat de uitleggers, die hij bestrijdt, vs. 4*b* beschouwen als het begin van het tweede verhaal? en ziet hij niet, dat het, formeel en materiëel, daarbij behoort? Doch hij ontziet zich niet te schrijven: „das ganze Gebäude des Elohismus und Jhwismus stürzt zusammen oder vielmehr fällt wie ein Kartenhaus ein" (S. 458). Onmiddellijk daarop volgt evenwel de belijdenis, dat hij, evenmin als zijne voorgangers, in staat is om van het afwisselend gebruik der godsnamen — volgens hem door denzelfden auteur — rekenschap te geven. Inderdaad, dat is op zijn standpunt de groote moeilijkheid. Zoolang hij die niet kan wegruimen, heeft de polemiek tegen de oorkonden-hypothese geene basis en behoorde zij althans den plicht der bescheidenheid niet uit het oog te verliezen.

Na Oehler wordt Keil gehuldigd, als die „die zweite morsche Stütze für die Urkundenhypothese..... in Staub und Moder zerblasen hat" (S. 456 f.). Bedoeld wordt het betoog (*Einl.* S. 153), dat het verschil in spraakgebruik en stijl tusschen de oorkonden van den Pentateuch niet bestaat. Daarvan, na Keil, nog te durven spreken, is „pure Rechthaberei". Men veroorloove mij, hierop eenvoudig te antwoorden met verwijzing naar de commentatoren, inzonderheid naar hunne opmerkingen over het spraakgebruik van den priesterlijken verhaler. Graetz heeft daarvan blijkbaar geene kennis genomen; anders had hij dit punt onmogelijk in weinige regels kunnen afdoen. Zoolang de grenzen van de zoogenaamde „Grundschrift" nog niet met zekerheid getrokken waren en alle stukken, waarin Elohîm als eigennaam voorkomt, tot haar werden teruggebracht, zoolang kon de eigenaardigheid van haar woordenschat, stijl en trant met eenigen schijn worden ontkend.

Maar na Hupfeld, Nöldeke, Kayser — om van anderen niet te gewagen — is dit niet langer mogelijk. Wie zonder vooroordeel onderzoekt en vergelijkt, zal zich weldra overtuigen, dat althans de „Grundschrift" van de rest der verhalen en wetten afgezonderd en aan een anderen auteur toegekend moet worden.

Doch van onbevooroordeeld onderzoek is in het betoog van Graetz geen spoor te vinden. Hij meent met de hierboven medegedeelde opmerkingen en verwijzingen voorloopig genoeg gedaan te hebben tot handhaving der eenheid van den Tetrateuch en vestigt thans

2°. op zijne didactische strekking de aandacht, die trouwens in zijn oog met de eenheid nauw samenhangt en, behoorlijk in rekening gebracht, de bezwaren daartegen in rook doet verdwijnen. Het is niet gemakkelijk zijne denkbeelden daarover te resumeeren, en nog veel moeilijker ze te beoordeelen. De grondgedachte („dass die Thora einen didaktischen Zweck verfolgt, dass der Verfasser also nicht ein literarisches oder ästhetisches Werk liefern, sondern belehren, eindringlich belehren wollte") is nauwlijks aan twijfel onderhevig. Op de toepassing komt alles aan. Daarbij moet natuurlijk de grootste behoedzaamheid en de strengste objectiviteit in acht genomen worden. Het gevaar, dat wij den verhaler eene of andere vermanende bedoeling toedichten, is zeer groot. Om daaraan te ontkomen, zullen wij hem steeds uit zich zelven moeten verklaren en vooral hebben toe te zien, dat wij onze eigene begrippen en wenschen niet laten medespreken. De onderscheiding der oorkonden en de bepaling van haar karakter en haar ouderdom moeten dus tot grondslag dienen: aan de logische en psychologische exegese behoort de historische vooraf te gaan. Van deze laatste komt, gelijk wij gezien hebben, bij Graetz niets in; de eerste kan dus bijna niet anders dan willekeurig zijn. Inderdaad is dat het geval. Ik ontken volstrekt niet, dat hij dikwerf „die Lehrpointe", gelijk hij zich uitdrukt, juist „ermittelt" heeft. Maar even dikwerf ziet hij haar voorbij en schrijft hij den auteur bedoelingen toe, waarvan niets of waarvan zelfs het tegendeel blijkt. Dit kon ook niet anders, want niet op de historische verklaring en waardeering, maar op de verheerlijking der Thora is alles aangelegd. Men overwege b. v. eene zinsnede als deze (S. 459): „Abrahams zuvorkommende, eifrige und geschäftige Gastfreundschaft wird der Engherzigkeit der Sodomiter gegen-

über gestellt (*Gen.* XVIII, XIX), die Verworfenheit des Menschengeschlechts wird *Gen.* VI : 1—7 geschildert, um die Katastrophe der Sündfluth zu begründen. Das Hervorheben, dasz alle Menschen von Adam und dann von Noa abstammen, will die philanthropische Brüderlichkeit lehren. Die Japhetiten sind Brüder der Semiten und sollen in den Zelten Sems wohnen (*Gen.* IX : 27); darmit soll dem Racenhasz entgegengetreten werden. Falsch ist es jedenfalls Particularismus därin zu erblicken. Nur die chamitischen Kanaäniter sind aus dem Bruderbunde ausgeschlossen, weil sie Impietät gezeigt und Unzucht getrieben haben." Zou het noodig zijn, het ongeoorloofde van zulke quasi-verklaringen in het licht te stellen? Maar ieder ziet immers, dat Graetz hier vrij phantaseert, en dat bepaaldelijk de afleiding van den haat tegen de Kanaänieten uit afschuw van hunne impiëteit en ontucht een ergerlijk *hysteron proteron* is?

Het is niet doenlijk, het geheele overzicht van den inhoud des Tetrateuchs (S. 160—209) te doorloopen en bij elke willekeurige „Deutung" stil te staan. Laat mij alleen aan den toelichtenden *excursus* nog een paar proeven ontleenen, waaruit tegelijk blijken moge, dat de zucht om overal eene ethische en nog voor ons bruikbare strekking te vinden nu nog dezelfde gevolgen heeft als in de dagen van het oude rationalisme. In de berichten over Kaïn's afstammelingen had Graetz (S. 461 f.) allerlei zinspelingen op vreemde goden en waarschuwingen tegen hunne vereering ontdekt. Ook al het volgende — dus gaat hij voort (S. 462) — heeft „lediglich einen ethisch-didaktischen Zweck". „Die Sethiten werden durchaus nicht als ein gerechtes Geschlecht dargestellt, erst Noa, der Nachkomme desselben, wandelte mit Gott d. h. liesz sich von Gott belehren und leiten, er vertraute nicht auf seine eigene Einsicht. [Hier wordt, gelijk men bemerkt, *Gen.* V : 24 niet in aanmerking genomen en het „wandelen met God" zonder den minsten grond opgevat als antithese tegen het vertrouwen op eigen inzicht, waaruit, volgens Graetz, de zonde der eerste menschen is voortgekomen]. In den Geschlechtern vor Noa kamen vielmehr Frauenraub und die Gigantenkämpfe vor (*Gen.* VI : 1 verv.); auf diese Kämpfe spielt Ezechiel an (H. XXXII : 27), und auf den Sturz der Giganten Hiob (H. XXVI : 5 en elders). Der Frauenraub, den Phönizier und Griechen, als in uralter Zeit geschehen, einander vorwarfen (Herod. I : 1), bringt die Genesis nach ihrer ethischen Betrachtungsweise mit den Giganten in Verbin-

dung". — Aanvankelijk begrijpt men, dit lezende, niet recht, wat Graetz eigenlijk wil. Doch naar de analogie van het voorafgaande beoordeeld, zullen de aangehaalde woorden de gedachte moeten uitdrukken, dat de auteur van Genesis de reuzen en hunne geweldenarijen, waarvan de heidenen gewaagden, voorstelt als samenhangende met of voortgekomen uit vrouwenroof, met de bedoeling natuurlijk om de afschuwelijkheid van dit kwaad in het helderste licht te plaatsen. Maar waar wordt dan die vrouwenroof vermeld? en, indien *Gen.* VI : 2 zoo wordt verstaan, waarom wordt dan niet óók medegedeeld, dat het „de zonen Gods" waren, die zich daaraan schuldig maakten? Het antwoord was reeds vroeger gegeven (S. 170): de menschen werden, naarmate zij zich verder uitbreidden, allengs meer verdorven. „Es kam so weit, dass diejenigen, welche sich vornehm dünkten und sich „Söhne der Götter" nannten, so oft sie unter den geringen Menschenklassen schöne Töchter bemerkten, diese, ohne sie oder ihre Väter zu befragen, gewaltsam raubten, zu den alten Frevelthaten kam noch Frauenraub hinzu." Zoo ongeveer zal *Gen.* VI : 1 verv. vóor 50 jaren op de catechisatie stichtelijk zijn verklaard: die booze „Söhne der Götter", die de schoone maagden schaakten, zonder zelfs vergunning te vragen! Maar dat een geleerde als Graetz heden nog met zulk eene opvatting durft voor den dag te komen, inderdaad, dat is diep treurig.

Nog sterker wellicht is eene tweede proeve. De „iconoclasten", gelijk Graetz de critici van den Pentateuch noemt (S. 464), beroepen zich voor hunne oorkondenhypothese o. a. op de zoogenaamde doubletten. Geheel ten onrechte! Wanneer eene wet tweemalen voorgedragen of een verhaal tweemalen medegedeeld wordt, dan bestaat er voor de herhaling altijd voldoende reden en moet deze niet zelden uit de paraenetische bedoeling des auteurs worden verklaard. Tot de voorbeelden, waarmede Graetz dezen regel opheldert, behoort o. a. het tweevoudige bericht aangaande den oorsprong van den naam Israël (*Gen.* XXXIII : 27, 28; XXXV : 9, 10). De gevelgtrekking, die men daaruit pleegt af te leiden, berust op een algemeen misverstand. Ziethier, hoe Graetz het blootlegt. Het is een lang citaat, maar curieus genoeg om nagenoeg volledig te worden medegedeeld (S. 465 f.):

„In dem Namen Jisrael erblickt die landläufige Exegese den „Gotteskämpfer" im Sinne von „Kämpfer mit Gottes Bei-

stand" [1]). In dem Manne mit dem er gekämpft hat, sieht sie einen Engel, und dadurch bezieht sie schon die erste Namensänderung Jakob in Jisrael auf göttlichen Ursprung. Dann musz ihr allerdings die zweite Erzählung der Namensänderung auf göttliche Weisung ganz überflüssig erscheinen. Die Auffassungsweise ist aber irrthümlich. In der ersten Erzählung (*Gen.* XXXII: 25, 26) ist unzweideutig angegeben, dasz Jakob gegen einen Mann rang und Sieger blieb, und in der Motivirung der Namensänderung ist das Verhältnisz auf dieselbe Weise dargestellt. Aber diese Motivirung will verstanden sein: כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל kann ja unmöglich einen kategorischen Sinn haben, da Jakob doch nur mit einem einzigen Wesen gerungen hat, während hier der Plural gebraucht wird. Man musz daher den Halbvers hypothetisch auffassen; er entspricht vollständig dem Halbvers *Exod.* XX: 25 und anderen Beispielen, in denen die hypothetischen Glieder durch Perfekt und Aorist gegeben werden.... Der Sinn des Verses kann daher nur sein: „denn kämpfest du (auch) mit Göttern und Menschen, so bliebst du Sieger." Faktisch hat Jakob nur mit einem einzigen Wesen gerungen; aber der Vorgang und der neue Name sollten ihm zur Vorbedeutung dienen, dasz er (oder sein Samen) wenn er auch gegen höhere Wesen und Menschen kämpfen sollte, stets Sieger bleiben würde. Das Wesen, das ihm entgegen trat, wird in der Genesis איש, ein menschliches Wesen, genannt. Allerdings in Hosea, dem diese Erzählung bereits vorlag, wird er מלאך genannt, aber das Verhältnisz ist eben so dargestellt, dasz Jakob mit diesem rang und ihn dahin bracht, sich für besiegt zu erklären (Hos. XIII: 4, 5).... Es ist aber nicht erwiesen, dasz מלאך in der älteren biblischen Literatur „Engel" d. h. „himmlisches Wesen" bedeute, noch überhaupt dasz die biblische Theologie eine ausgebildete Angelologie kenne. (Het woord is *Exod.* XXIII: 20 van Mozes, *Hagg.* I: 13 van den profeet, *Mal.* II: 7 van den Hoogepriester gebruikt). „Boten Gottes" ist alles, was durch die eigenthümliche Erscheinung, durch etwas Auszerordentliches, durch einen höheren Auftrag sich als von

---

[1]) Israël — parallel met Seraja = Jhvh strijdt — beteekent: El strijdt, niets meer. Met eene andere exegese, „landläufig" of niet, behoefde G. zich niet in te laten. De verklaring in *Gen.* XXXII: 29 is, gelijk andere dergelijke etymologieën, paraphrase en „Ausdeutung". G. zelf verklaart (S. 186) „der Machtbesieger" — in strijd met alle analogie.

Gott eigens gesandt oder veranstaltet bewährt. Auch Menschen mit einem bedeutungsvollen Auftrag werden מלאכים genannt, so in der Geschichte Abraham's (*Gen.* XVIII: 2). Daher wechselt so oft איש אלהים und מלאך יהוה Indessen ist hier der Ort nicht, dieses Thema ausführlich zu erörtern. Hier genügt es darauf hinzuweisen, dasz in der ersten Erzählung angedeutet wird, dasz Jakob das Wesen, welches seine Namensänderung ausgesprochen hätte, nicht als vollgültiges Organ Gottes angesehen hat, und erst als ihm Gott (im Gesichte) erschien und diese Änderung bestätigte [*Gen.* XXXV: 9, 10], galt sie ihm als Offenbarung. Nur eine Vertiefung in Sinn und Anlage der Genesis läszt dergleichen feinere Züge scharf heraustreten und erklärt die scheinbaren Widerholungen".

Men schaamt zich bijna, deze repristinatie van rabbinisme en rationalisme beide ernstig te bespreken. Maar als zij ons wordt opgedischt in een boek, dat den naam van Prof. Dr. Graetz op den titel draagt, dan staat het toch niet vrij, haar ongemoeid te laten. Weinige woorden zijn evenwel voldoende. Het eenige bezwaar, dat tegen de gewone verklaring van *Gen.* XXXII: 29 wordt ingebracht, is geheel denkbeeldig. Jakob had in Mesopotamië met menschen te strijden gehad, met Laban en de zijnen, en was in dien strijd overwinnaar gebleven; thans had hij de worsteling met een hooger wezen gelukkig doorstaan; niets is dus natuurlijker, dan dat tot hem wordt gezegd: „Israël zal uw naam zijn, want gij hebt gestreden met elohîm en met menschen en hebt overmocht". De bedenking van Graetz tegen deze opvatting is zoo plat mogelijk. Zijne eigene hypothetische verklaring is onhoudbaar en wordt door de parallele plaats zelve, waarop hij zich beroept, wederlegd. De letterlijke vertaling van *Exod.* XX: 25 zou luiden: „wanneer gij uw houweel daarover verheven hebt, dan hebt gij het (alzoo, zoo doende) ontheiligd". Of wel: „zoo gij uw houweel daarover verheft, dan hebt gij het (*eo ipso*) ontheiligd". Ware *Gen.* XXXII: 29 parallel, dan zou de vertaling deze zijn: „zoo gij met elohîm en met menschen strijdt, dan hebt gij (daardoor) de overhand behouden" — hetgeen onzin is. Men behoeft trouwens de plaats slechts in te zien, om zich te overtuigen, dat כִּי hier reden geeft, nl. van de onmiddellijk voorafgaande naamsverandering [1]). — Dat het wezen,

[1]) Verg. b. v. *Gen.* XVII: 5; XXIX: 32, 33; *Exod.* II: 10.

waarmede Jakob worstelt, „een man" genoemd wordt (vs. 25), is volkomen waar; als zoodanig deed hij zich aan Jakob voor. Maar even waar is het, dat hij Jakob zegent (vs. 30), en dat deze het tooneel van den strijd Pheniël noemt, zeggende: „ik heb Elohîm gezien van aangezicht tot aangezicht, en mijn leven is (toch) gered (vs. 31)!" Gemakshalve maakt Graetz van deze bijzonderheid geen gewag, en evenmin van de ontwrichting van Jakob's heup en de daarmede in verband gebrachte gewoonte der Israëlieten (vs. 26, 32, 33). En dat moet exegese heeten! Doch Graetz maakt het nog erger. Dat מלאך „een bode" beteekent, is bekend; dat daardoor zeer dikwerf een menschelijk gezant, soms ook van Jhvh, wordt aangeduid, niet minder. Maar daaruit volgt niets meer, dan dat telkens het verband leeren moet, welke natuur aan den „bode" van Jhvh wordt toegekend. *Exod.* XXIII: 20—22 (men leze de drie verzen in hun geheel!) op Mozes toe te passen; in de drie „mannen", die Abraham bezochten (*Gen.* XVIII, XIX), gewone menschen te zien — het is inderdaad ongerijmd. De bewering, eindelijk, dat „man Gods" en „Malach Jhvh" dikwerf („so oft") bij afwisseling worden gebruikt, is niets dan een verzinsel: dat geschiedt nooit of nergens. Ik kan niet eens nagaan, welke plaatsen Graetz aanleiding gegeven hebben, om zoo iets te verzekeren [1]. — Waartoe, zoo vragen wij ten slotte, deze opeenstapeling van onjuistheden? Men heeft het kunnen lezen: eenig en alleen om de gevolgtrekking, die uit het tweede bericht omtrent den naam Israël (*Gen.* XXXV: 9, 10) noodwendig voortvloeit, te kunnen afwijzen. Nu, wanneer de eenheid van Genesis met zulke wapenen moet worden verdedigd, dan is het daarmede wanhopig gesteld. Mocht iemand daaraan nog twijfelen, het betoog van Graetz kan hem voorgoed genezen.

Wat verder nog over de strekking der Thora en over het verband, waarin de verhalen en de wetten tot elkander staan, wordt in het midden gebracht (S. 466—469), kunnen wij nagenoeg met stilzwijgen voorbijgaan. De redactoren van den Pentateuch hebben natuurlijk hunne redenen gehad, waarom zij de onderscheidene bestanddeelen zoo en niet anders rangschikten. Planloos is hun werk in geenen deele. Met de aanwijzing van den samen-

[1] Of zou hij het oog hebben op *Richt.* XIII: 6, 8, waar de persoon, die naderhand blijkt een engel te zijn, door Manoah en zijne vrouw „man Gods" wordt genoemd, omdat zij hem voor een profeet aanzien?

hang tusschen de wetten onderling en tusschen deze en de verhalen wordt dus voor de eenheid van den Pentateuch niets gewonnen. Doch bovendien behoeft men slechts te lezen, hoe gewrongen hier en daar die aanwijzing uitvalt, om zich te overtuigen, dat de Pentateuch hier en daar in het geheel niet beantwoordt aan hetgeen hij, als werk van één en denzelfden auteur, zou moeten zijn. Men veroorlove mij één enkel citaat (S. 468 f.): „Lev. Kap. XX könnte wohl daran (d. i. aan H. XVIII, XIX) angereiht gedacht werden, weil es die Strafen auf die früher erwähnten Laster enthält, und daran könnte sich Kap. XVII anschliessen, das ebenfalls von Strafen handelt [1]). Allein, dann würden die folgenden Gesetzesgruppen keinen Zusammenhang haben [2]); namentlich wäre es auffallend, dasz die Gesetze über Sabbat und Feste (XXIII), die doch wesentlich zu den Gesetzen über Sabbat- und Jobeljahr (XXV) zusammengehören, von einander getrennt sein sollen [3]). Nimmt man die Geschichte von dem Lästerer (XXIV: 10 fg.) als Ausgangspunkt, so lassen sich diese Gruppen natürlicher an einander reihen. Dabei ist nämlich die Strafe auf Gotteslästerung bestimmt (vs. 16), und daran sind andere Strafgesetze angereiht (vs. 17, 22). Daran lassen sich füglich die Strafgesetze überhaupt (Kap. XX und XVII) anfügen [4]). — An Kap. XVII: 15, 16, das von Verunreinigung durch Aas handelt, schlieszen sich füglich die Gesetze für die Priester an, dasz sie sich von Verunreinigung und Entweihung fernhalten sollen (Kap. XXI; XXII: 1—16) [5]), dann das Gesetz von der Fehlerlosigkeit der Opferthiere (XXII: 17—33; vs. 22 analog XXI: 18 fg.), dann die Gesetze von Festen und Festopfern (XXIII) [6]) und daran wieder die Gesetze des Sabbat- und Jobeljahres (XXV). Die ganze Gruppe schlieszt ab mit der wiederholten, weil höchst wichtigen Warnung

[1]) Er komen strafbepalingen in voor, maar handelt het daarom over straffen?

[2]) Met andere woorden: dan zou het gevoelen van Graetz blijken onwaar te zijn. Naïever belijdenis van de *petitio principii* is kwalijk denkbaar.

[3]) Maar H. XXIII en XXV zijn immers werkelijk door H. XXIV van elkander gescheiden en blijven dat ten spijt van alle redeneering?

[4]) „Anfügen" — maar moeten dan H. XVII en XX worden verplaatst, achter H. XXIV: 10—23? en, zoo niet, wat beduidt dan de geheele redeneering?

[5]) N. B. H. XXI: 1 — XXII: 16 aan H. XVII: 15, 16, waarvan ze door 3 hoofdstukken gescheiden zijn!

[6]) Hierbij eene noot: „Kap. XXIV: 1—9 gehören zum Sabbatgesetz" — en worden toch gevolgd door vs. 10—23, van gansch anderen inhoud.

vor Götzenthum und mit Einprägung der Ruhetage und der Ehrfurcht vor dem Heiligen (XXVI : 1, 2). Der Schlusz Kap. XXVI : 3—45, die Verheiszung und Strafandrohung auf Uebertretung, beweist, dasz die Gesetzesgruppen als eine Einheit aufgestellt wurden. Unerklärt bleibt allerdings der Nachtrag, Kap. XXVII [1])."

Er ligt mij ten aanzien van het tweevoudige betoog, dat wij nu hebben leeren kennen, nog vrij wat op het hart. Doch het schijnt verkieselijk, vooraf na te gaan, waarom

3°. de uitgave van den Tetrateuch tusschen de jaren 730 en 724 v. Chr. wordt gesteld. Er waren, gelijk wij straks zien zullen, reeds vroeger eenige gedeelten openbaar gemaakt, maar het geheel zag toen eerst het licht. De gronden, waarop deze tijdsbepaling berust, worden ons S. 469—471 blootgelegd. Ik deel ze volledig mede.

De tweede Hozea — auteur van H. IV—XIV — verklaart zich, volgens den door Graetz geëmendeerden tekst van H. VIII : 12, aldus: „Ich (Jhvh) schrieb ihm (dem Volke) die Worte meiner Lehre, aber sie wurden wie etwas Fremdes geachtet." Dit is een duidelijk spoor van eene geschreven Thora ten tijde van dezen profeet — een spoor, dat wij te eer volgen, nu *Hoz.* IX : 10; XII : 4, 5, 13 onmiskenbare zinspelingen bevatten op verhalen, die wij in den Tetrateuch aantreffen. — Ook Micha toont H. VI : 5, de berichten over Bileam en Balak (*Num.* XXII—XXIV) te kennen, evenals Jezaja H. IV : 5; X : 26b die over de vuur- en wolkkolom en den doortocht door de Schelfzee. — Hiermede is de regeering van Achaz als *terminus ad quem* vastgesteld. Toen bestond er nu bovendien bepaalde aanleiding om de geheele Thora openbaar te maken (zie boven bl. 552). Volgens 2 *Kon.* XVI : 3 was Achaz de eerste, die het kinderoffer ter eere van Molech invoerde. Welnu, ook tegen dien gruwel komt de Thora op (*Lev.* XX : 1—7; XVIII : 21). Alles treft dus samen tot aanbeveling van het door Graetz aangewezen tijdstip.

Meer niet? — zoo vraagt licht deze of gene. Neen, niets meer. Dr. Graetz is zóo vast overtuigd van de eenheid der Thora, dat de enkele zinspelingen op sommige verhalen, die hij bij Hozea, Micha en Jezaja vindt, hem een afdoend bewijs leveren voor het

---

[1]) Met andere woorden: in weerwil van al de voorafgaande, schromelijk willekeurige combinatiën wordt toch het doel niet bereikt.

bestaan van het geheel. Op ons standpunt zijn die citaten niets meer dan getuigenissen omtrent de bekendheid van de berichten, waarmede zij overeenkomen, of wel van de traditie, waaruit die berichten zijn voortgevloeid. Voor ons heeft dus zijn betoog niets te beteekenen. Ook aan het beroep op *Hoz.* VIII : 12 kunnen wij geene waarde toekennen. Het schijnt, vooreerst, vrij gewaagd, het moeilijke רִבּוֹ in het zeer eenvoudige én gewone דִּבְרֵי te veranderen. Doch al laten wij die gissing, uit gebrek aan beter, gelden, dan kunnen wij toch, ten andere, de vertaling van het vers niet goedkeuren. Indien Hozea doelt op één bepaald feit, dat kort te voren had plaats gehad, waarom schreef hij dan אֶכְתּוֹב en niet veeleer כָּתַבְתִּי? De hypothetische opvatting van zijne uitspraak schijnt nog altijd de meest aannemelijke: »al schrijf (of schreef) ik voor hem de woorden (?) mijner Thora, ze worden toch enz." Ongetwijfeld wordt door dit getuigenis het bestaan van geschreven wetten waarschijnlijk gemaakt. Doch niemand is gerechtigd, het op één enkel wetboek, en wel op onzen Tetrateuch, toe te passen.

De argumentatie van Graetz laat ons dus geheel onbevredigd. Evenwel minder nog om de redenen, die ik reeds heb genoemd, dan wel van wege hare schromelijke onvolledigheid. Het is vooral op dit punt, dat ik de aandacht wensch te vestigen. Want daarin, meer dan in iets anders, komt de eigenaardigheid der critiek van Graetz en de volstrekte onaannemelijkheid van haar resultaat duidelijk uit.

Het behoeft zeker geen bewijs, dat de studie der wetten van den Pentateuch een allergewichtigst deel is van de taak der critiek. Ze moeten onderling en met de profetische en historische boeken vergeleken worden, met het doel om, zoo mogelijk, hare opeenvolging en den tijd van haar ontstaan te bepalen. Wie dit werk niet of slechts ten halve verricht, berooft zich zelven moedwillig van de kans om de waarheid, die hij zoekt, op het spoor te komen. Laat ons nagaan, wat Graetz op dit terrein gedaan en — verzuimd heeft.

Nadat, in den excursus over de „Composition der Thora", de slotsom opgemaakt en de uitgave van den Tetrateuch tot de regeering van Achaz gebracht is, werpt Graetz nog — *pour acquit de conscience,* zou men bijna zeggen — een enkelen blik op hen, die het wagen de redactie van den Pentateuch veel later te stellen (S. 471—475). De meening, dat Ezra en zijne tijd-

genooten eenig gedeelte van de Wet zouden hebben geschreven, wordt als „geradezu widersinnig" verworpen: zij is immers geheel onvereenigbaar met het karakter van die mannen, met hun eerbied voor de Schrift, met de angstvalligheid hunner tekstcritiek! Voorzeker: met de voorstelling, die Graetz zich van dat alles heeft gevormd, is de exilische en na-exilische oorsprong van een deel der Thora niet te rijmen. Maar die voorstelling zelve — is zij nog iets meer dan eene traditie zonder historischen grond? Op die vraag zouden wij antwoord wenschen te ontvangen, doch aan dien wensch wordt niet voldaan. Zooveel te krachtiger zal dan, naar wij vermoeden, de wederlegging zijn van de bewijzen, waarmede de tegenpartij haar gevoelen heeft gestaafd. Maar wie schetst onze verbazing, wanneer wij bemerken, dat daaraan even twee bladzijden worden gewijd en dat Graetz zich daar uitsluitend bezighoudt met — de inleiding van Dozy's *Israëlieten te Mekka*, waarin, gelijk men zich herinnert, de aanwezigheid van na-exilische bestanddeelen in den Pentateuch — eene der onderstellingen van Dozy's gissing over de Simeonieten — kortelijk wordt in het licht gesteld. Dat noemt hij „die Hauptbeweise dieser Jury, welche das Verdikt der Fälschung ausgesprochen hat, genauer ansehen" (S. 472). Het is hem blijkbaar onbekend gebleven, dat de opteekening — niet van enkele verordeningen of verhalen, maar — van de geheele priesterlijke wetgeving na Deuteronomium door Graf, Kayser, Duhm, ten deele ook door Kleinert, en voorts door een aantal onderzoekers buiten Duitschland, met eene reeks van argumenten is aanbevolen, die hij wel wederleggen, maar niet ignoreeren mocht. Of, indien hem daarvan iets ter oore is gekomen — want de naam van Graf komt eens, S. 455, voor [1]) — dan heeft hij het toch niet noodig geacht, van het betoog dier mannen kennis te nemen. Het is ook inderdaad veel gemakkelijker, enkele, uit haren aard fragmentarische opmerkingen, als die van Dozy, uiteen te rafelen, dan eene kalme inductie, gelijk Graf die leverde, even kalm te ontzenuwen.

Bij hetgeen Graetz tegen Dozy's „Kritikasterei" (S. 473) in het midden brengt, behoef ik te minder stil te staan, omdat het voor een deel gericht is tegen hypothesen, die ik zelf niet omhels.

---

[1]) „Der Letztere" — zoo heet het daar — „gelangte zu Consequenzen, welche schon der einfache historische Takt als unhaltbar zurückweisen muss." Altijd hetzelfde apriorisme!

De beweerde interpolatie van *Exod.* XIII heb ik vroeger in ons Tijdschrift bestreden [1]). Met Dozy houd ik mij overtuigd, dat de groote verzoendag eene na-exilische instelling is, doch het bewijs daarvoor staat niet op zich zelf; het is één onderdeel van het betoog, dat de priesterlijke wetten jonger zijn dan Deuteronomium, en kan alleen in verband met deze algemeene stelling billijk worden beoordeeld. De vraag, eindelijk, of Jeremia H. VIII : 8 over vervalsching van de Thora klaagt, doet tot het punt in geschil niets af. Ik voor mij zou haar ontkennend beantwoorden en met Graf [2]) dat vers opvatten als polemiek tegen de valsche profeten en hunne aanhangers. „Hoe zegt gij: „wij zijn wijs en het onderricht van J h v h is in onze handen?" Ziet, de leugenstift der schrijvers heeft leugenachtig gearbeid!" Zoo spreekt Jeremia tot hen, die zich tegenover hem beriepen op de openbaringen van J h v h aan hunne leidslieden, die — zooals deze plaats leert — ook op schrift waren gebracht; gelijk hij het w o o r d van die mannen leugen en bedrog noemt (*Jer.* XXIII en elders), zoo ook hier hunne schriftelijke prediking. Graetz verklaart anders en wel geheel onjuist [3]). Doch, gelijk ik reeds zeide, voor de critiek van den Pentateuch is deze plaats tamelijk onverschillig, en het is niets dan miskenning van den stand der quaestie, de verklaring daarvan als eene zaak van gewicht aan te zien en *à propos* daarvan over „die Marodeure der Kritik" (S. 475) victorie te kraaien.

Het ware evenwel denkbaar, dat Graetz elders had voorgedragen wat in den excursus over de Thora te vergeefs wordt gezocht. Het hoofdstuk over „König Josia und die neue Ordnung"

---

[1]) Jaargang I: 53 verv.

[2]) *Der Prophet Jeremia* S. 133—135.

[3]) Hij meent, met de meeste uitleggers, dat „thorath Jhvh" de Wet aanduidt (en niet, gelijk zoo dikwerf bij de profeten, het onderricht van Jhvh in het algemeen, allereerst de profetische prediking). Dienovereenkomstig vertaalt hij de tweede helft· „v e r g e b l i c h i s t e s (das Gesetz) g e w o r d e n (of: vergeblich hat er (Gott) es gemacht), e i n v e r g e b l i c h e r G r i f f e l i s t d e r G r i f f e l d e r S c h r e i b e r (welche das Gesetz abschreiben)." Dat wil zeggen: die zich beroemen op hunne wijsheid en op het bezit der goddelijke wet, maar haar tegelijk overtreden — zij h e b b e n haar niet wezenlijk; te vergeefs wordt zij voor hen afgeschreven Men vergelijke even den hebreeuwschen tekst! Zou de profeet om die gedachte uit te drukken, לַשֶּׁקֶר en שֶׁקֶר hebben kunnen gebruiken? Met welk recht wordt „thorath Jhvh" als object van עָשָׂה beschouwd en bij dit verbum „Jhvh" als subject gedacht? Wat is willekeuriger dan de herhaling van עט vóór ספרים?

(S. 299 ff.) behelst een vrij uitvoerig overzicht van de deuteronomische wetgeving. Is daar wellicht de onderlinge verhouding der wetten zóó toegelicht, dat de lezer daarover later niets meer behoefde te vernemen? Het tegendeel is waar. Dr. Graetz bepaalt zich in dat hoofdstuk tot eene omschrijving van den inhoud der deuteronomische verordeningen en tot enkele wenken over de betrekking, waarin zij staan tot de — zijns inziens — vroeger openbaar gemaakte wetten. Maar nergens is eenig bewijs te vinden, dat hij het probleem ernstig opgevat heeft. Doorloopend wordt als bewezen aangenomen wat te bewijzen was. Hoogst opmerkelijk zijn, uit dit oogpunt, de beschouwingen over de deuteronomische regeling van den eeredienst (S. 304—307). Hare centraliseerende strekking wordt verklaard uit het streven van den wetgever om de offers zooveel mogelijk te beperken. De „hoogten" waren noodig, zoolang men meende, dat alleen offervleesch mocht worden gegeten; dáárom schrijft de Deuteronomist voor, dat de dagelijksche vleeschspijzen geen gewijd karakter zullen dragen, waardoor hij de kleinere heiligdommen overbodig maakt. Ook den offerdienst in den tempel moedigt hij geenszins aan. Dit wordt afgeleid uit *Deut.* XXIII: 22—24, alsmede uit de vermindering van de inkomsten der Aäroniden. Doch hier moet ik letterlijk citeeren, want men zou anders moeite hebben om te gelooven, dat ik het gevoelen van Graetz zuiver teruggaf. „In diesem Punkte" — d. i. in de beperking van het offerwezen — „geht die deuteronomische Gesetzgebung weit über die frühere hinaus. Der Zehnten, die Erstgebornen und die Erstlinge brauchten nicht den Ahroniden übergeben zu werden, sondern der Eigenthümer sollte sie selbst im Mittelorte verzehren dürfen. Nur darauf wird Gewicht gelegt dasz die Leviten und auch die Waisen, Wittwen und Fremdlinge, welche keinen Bodenbesitz haben, und besonders die Sklaven und Sklavinnen zu den Opfermahlen zugezogen werden sollten; sie sollten dadurch als Glieder der opfernden Familie betrachtet werden" (S. 305). De hierbij behoorende noot aan den voet der bladzijde luidt: „*Deut.* XII: 12, 18; XIV: 27; XVI: 11. In Bezug auf den Zehnten vom Vieh vgl. *Lev.* XXVII: 32 mit *Deut.* XII: 17, 18; von Getreide *Num.* XVIII: 21 fg. 26 mit *Deut.* XV: 22 fg. In Bezug auf Erstgeborene *Num.* XVIII: 17 fg. mit *Deut.* XV: 19 fg. In Bezug auf Erstlinge *Num.* XVIII: 12, 13 mit *Deut.* XXVI: 2, 11." Op de volgende bladzijde (S. 306) wordt ons nog medegedeeld, dat ook *Deut.* XVIII: 3—5

de opbrengsten ten dienste der priesters worden verminderd en dat hun, door de veranderde bestemming der tienden, het aandeel daarvan, waarop zij aanspraak hadden, ontviel. Nu zou men, vooreerst, verwachten, dat zoodanige verandering in den toestand der priesterschap niet bloot vermeld, maar ook gemotiveerd werd. Vanwaar die bepalingen van den Deuteronomist? hoe werden ze door „de Aäroniden" opgenomen? wat werkten ze uit? Al te maal hoogst natuurlijke vragen, waarop wij evenwel geen antwoord ontvangen. Het blijkt volstrekt niet, dat Graetz zich de dingen, waarover hij schrijft, voor oogen gesteld en zich rekenschap gegeven heeft van hetgeen ze, in de werkelijkheid, inhielden en met zich brachten. „De Aäroniden" — van wie geen enkel voor-exilisch schrijver iets afweet — worden eerst rijk en daarna arm gemaakt, zonder dat iemand begrijpt, waarom en hoe. Het wetboek, dat hen van nagenoeg al hunne inkomsten berooft, wordt in den tempel door den Hoogepriester gevonden en door diens invloed ingevoerd, en wij vernemen niet eens, dat dit toch zeer zonderling moet heeten, veelmin, hoe het zou kunnen worden verklaard. Maar er is nog eene andere reden, waarom ik het bovenstaande citaat mededeelde. Graetz stelt, gelijk men ziet, de tienden (van koren en vee), de eerstgeborenen en de eerstelingen op ééne lijn: vroeger waren ze aan de priesters toegewezen; door den Deuteronomist worden ze hun onthouden. Dat de veetienden nog in *Num.* XVIII niet vermeld en eerst in de novelle *Lev.* XXVII : 32 gevorderd worden, ziet hij voorbij. Maar veel erger is, dat hij de eerstelingen naast de tienden en de eerstgeborenen plaatst. Hij beroept zich daarbij op *Deut.* XXVI : 2, 11, maar kan die verzen niet nauwkeurig gelezen hebben. De Israëliet legt de eerstelingen van de vrucht des lands in een' korf (vs. 2) en plaatst dien, na Jhvh's goedgunstige leiding erkend te hebben (vs. 3—10*a*), voor het aangezicht van Jhvh (vs. 10*b*). Daarop volgt: „En gij zult u verblijden over al het goede, dat Jhvh, uw God, u en uw huis gegeven heeft, gij en de Leviet en de vreemdeling, die onder u woont" (vs. 11). De schrijver zal wel bedoelen, dat die vreugde zich moet openbaren aan den offermaaltijd, dien de Israëliet, met zijn gezin en zijne gasten, in de heilige plaats zal vieren. Maar hij zegt niet, dat tot dien maaltijd de eerstelingen moeten worden gebruikt. Integendeel, deze zijn, ook volgens de deuteronomische wet, voor den priester bestemd. Daarom zet de Israëliet zijn korf „voor

het aangezicht van Jhvh" (vs. 10*b*) en heeft de geheele handeling, in H. XXVI: 1—11 beschreven, ten overstaan van den priester plaats (vs. 3). Elke twijfel hieromtrent wordt uitgesloten 1°. door het feit, dat de bestanddeelen der offermaaltijden in *Deut.* XII herhaaldelijk opgesomd, maar daaronder de eerstelingen niet genoemd worden (vs. 6, 11, 17); 2°. door *Deut.* XVIII: 4, waar de eerstelingen van koren, most en olie aan den priester worden toegewezen. — Is het niet zonneklaar, dat de ziel van Dr. Graetz niet bij zijn werk is geweest? dat hij de critiek van den Pentateuch niet ernstig behartigt?

Het vervolg van het overzicht der deuteronomische wetgeving kan ons in die overtuiging slechts bevestigen. Doch ik moet mij bepalen tot nog één proeve. Graetz deelt ons mede, dat volgens de andere wetten alleen de Aäroniden zich moesten onthouden van het vleesch der dieren, die hun natuurlijken dood gestorven of verscheurd waren; de leeken mochten het nuttigen, maar werden daardoor voor één dag onrein; eerst de Deuteronomist ontzegt het gebruik van zoodanig vleesch ook aan de gewone Israëlieten, omdat zij een aan Jhvh gewijd volk waren (S. 313). Werkelijk is dit de onderlinge verhouding der beide wetgevingen, met dien verstande, dat Deuteronomium (H. XIV: 21) aan de priesterlijke wetten (*Lev.* XXII: 8; XI: 39, 40) chronologisch voorafgaat. Doch nu voegt Graetz aan het bovenstaande deze aanteekening toe: „Wenn man nicht einen zu grellen Widerspruch zwischen Ezechiel's gesetzlicher Bestimmung (XLIV: 31) und dem uralten Gesetze (*Exod.* XXII: 30) annehmen will, so musz man sich schon zu der Auslegung bequemen, dasz auch dieses Gesetz lediglich für die Ahroniden gelten sollte. אנשי קדש ist hier gleich שרי קדש *Jes.* XLIII: 28 oder מקדשים, *Ezech.* IX: 6." Wat het vooroordeel niet vermag! De verhouding der wetten is klaar als de dag. Het tot allen gerichte verbod van het aas en het verscheurde in het Bondsboek is het oudste en oorspronkelijke, door een zuiver religieus motief („heilige mannen zult gij mij zijn!") aangedrongen. Met eene kleine wijziging, maar met hetzelfde motief wordt het overgenomen door den Deuteronomist, die dus nog op het standpunt van zijnen voorganger blijkt te staan en van dezen wel niet door eene al te groote tijdsruimte gescheiden zal zijn. De priester Ezechiël vordert alleen van Jhvh's geheiligden, van de priesters, wat vroeger aan allen opgelegd, maar ongetwijfeld door zeer velen veronacht-

zaamd was. Met zijnen eisch stemt de priesterlijke wetgeving (*Lev.* XXII, XI) in, die bovendien van den nood eene deugd maakt, in de practijk der leeken berust en hun alleen eene kleine boete oplegt. Deze opeenvolging is zoo natuurlijk en eenvoudig, dat zij zich zelve handhaaft. Doch voor Graetz is deze weg door het vooroordeel afgesloten. Hij moet anders rangschikken en ontziet zich nu niet, den tekst van het Bondsboek te verdraaien. Want met een anderen naam kan zijne verklaring van *Exod.* XXII : 30 niet worden bestempeld. Het geheele hoofdstuk richt zich tot de Israëlieten in het algemeen; de beide voorafgaande verzen schrijven voor, wat zij allen zonder onderscheid aan Jhvh moeten afstaan; daarop volgt: „En heilige mannen zult gij mij zijn: het vleesch van een op het veld verscheurd dier zult gij niet eten; den hond zult gij het toewerpen!" En deze bepaling zal uitsluitend de priesters gelden!

Genoeg reeds om aan te toonen, dat het overzicht van Deuteronomium de leemte niet aanvult, die wij in den excursus over de Thora hadden opgemerkt. Het blijft er bij: Dr. Graetz spreekt over de eenheid, de strekking en den ouderdom der Thora met groote beslistheid zijn gevoelen uit, zonder den grondslag te hebben gelegd, waarop elke redelijke overtuiging te dien aanzien zal moeten rusten. De studie der wetten van den Pentateuch, hare vergelijking zoowel onderling als met de vaste historische *data*, ontbreekt zoo goed als geheel.

Hoe is dit verschijnsel te verklaren? Bedrieg ik mij niet, dan is het antwoord op deze vraag niet ver te zoeken. Dr. Graetz gevoelt zich tegenover den Pentateuch niet zóó vrij als tegenover de andere boeken van het O. Testament. De vermetele criticus ziet in de Thora een tot op zekere hoogte onaantastbaar heiligdom. Wèl is het hem niet mogelijk, aan de traditie omtrent haren oorsprong volkomen getrouw te blijven, maar hij is er toch op uit, daarvan zooveel mogelijk te redden en, in elk geval, den Pentateuch de exceptioneele plaats te doen behouden, die hij steeds in de schatting van het Joodsche volk heeft bekleed.

Toen ik voor twee jaren het eerste deel van de *Geschichte der Juden* aankondigde, is reeds op deze halfheid van haren auteur de aandacht gevestigd [1]). Doch ik wensch mij thans te bepalen

[1]) *Theol. Tijdschrift* VIII : 293 vorv.

tot de bewijzen daarvoor, die nu voor ons liggen. Daaronder bekleedt het hoofdstuk over de Thora in zijn geheel de eerste plaats. Het is eene lofrede van het begin tot het einde. De verhalen en wetten overtreffen elkaar in diepzinnigheid en verheven strekking. Wie vermoedde b. v. dat de aanbeveling van de monogamie den Israëlietischen wetgever zoozeer ter harte ging? [1]) Doch laat het slot der geheele beschouwing zelf spreken! „So ist dieses eigenartige Buch aus einem Gusse geformt, Geschichte, Lehre und Gesetze greifen ineinander, und ein Grundgedanke durchzieht es von Anfang bis zu Ende.” Alles — zoo wordt deze grondgedachte geformuleerd — was door God goed geschapen. Doch de eerste menschen vielen af en hun nakroost ontaardde meer en meer. Abraham wordt wegens zijne verheven deugden door God verkoren. „Durch ihn und seine Nachkommen sollten alle Geschlechter der Erde, welche unter dem Fluche der Selbstzucht, der Selbstzerfleischung und thierischen Selbstschwächung standen, gesegnet werden, damit Recht und Gerechtigkeit zur Herrschaft auf Erden gelangen sollten. Um Muster dafür zu werden, muszte das Geschlecht Abraham's erst durch die Leidensschule und eine überwaltigende Lehroffenbarung erzogen werden. Drei Lehren bilden den Kern dieser Offenbarung. Nach der einen Seite: Abscheu vor aller Vergötterung der vergänglichen Creatur, Abscheu vor geschlechtlicher Unzucht, die zum Wesen des Götzenthums gehörte, und Abscheu vor jeder Gewaltthätigkeit, vor Mord und Blutvergieszen. Nach der anderen Seite: Verehrung des unsichtbaren Gottes, der sich in der Geschichte Israels als Erlöser und Erretter bewährt hat; Streben nach Heiligkeit und Hilfe für die Schwachen und Hilflosen. Diese Grundlehren sind im Gesetze (in Gesetzen?) formulirt, welche sie entweder unmittelbar bethätigen oder sie stets in Erneuerung (?) bringen. Die Gesetze sollen das Leben des Einzelnen und der Gesammtheit regeln, damit Abraham's Nachkommen in Wahrheit ein heiliges Volk und zum Segen für alle Geschlechter der Erde werden können. Welche Tiefe, welcher Reichthum und welche Mannigfaltigkeit in diesem nicht sehr umfangreichen Buche! Es kann darum kein Schriftwerk mit der Thora verglichen werden” (S. 208 f.). — Dit is, gelijk ieder ziet, geen geschiedenis

[1]) Zie S. 169 (*Gen.* IV: 19); 185 (*Gen.* XXIX: 23 verv.); 188 (oneenigheden tusschen Jakob's zonen).

meer, maar geloofsbelijdenis. Wanneer ik zóó mag verklaren (b. v. de belofte aan Abraham, *Gen.* XII: 3 en ll. pp.) en idealiseeren (zoodat b. v. de geheele priesterlijke wetgeving eene universalistische strekking erlangt) — dan kan ik elk wetboek ten hemel toe verheffen. Eene methode als deze staat voor niets. Wanneer wij haar door een geleerde als Dr. Graetz zien toepassen, dan stellen wij zonder schroom, dat zijne critiek hier hare grens bereikt heeft.

Dat blijkt ook nog op eene andere wijze. Met de denkbeelden over de uitgave van de Thora, deels onder Achaz, deels onder Jozia, die wij reeds kennen, gaat namelijk bij Dr. Graetz eene zeer zonderlinge hypothese gepaard, die ik met opzet eerst nu vermeld, omdat wij haar vroeger onmogelijk verstaan en waardeeren konden. Toen ik daareven (bl. 563) de bewijzen voor de proclamatie van den Tetrateuch ten tijde van Achaz mededeelde, verzweeg ik — wat dáár ook niet ter zake deed — dat Graetz in hetzelfde verband (S. 470 f.) gewag maakt van de openlijke voorlezing van enkele stukken der Thora in veel vroeger tijd. Hij noemt er drie:

Exod. XXXIII: 12—17, welke verzen zóo treffend passen bij de sluiting van het verbond tusschen Jhvh, koning Joas en het volk, onder leiding van Jojada (2 *Kon.* XI: 17, 18), dat wij niet twijfelen kunnen of ze zijn toen voorgelezen;

Exod. XXV verv., die even duidelijk samenhangen met de herstelling van den tempel onder de regeering van dienzelfden Joas (2 *Kon.* XII: 5 verv.) en dus ook bij die gelegenheid moeten zijn voorgelezen. „Exod. Cap. 25—39, die ein Ganzes bilden (!!), erweisen sich also als uralt;"

Num. XVI, XVII, XVIII — welke pericope „ganz aussieht als wenn sie zur Zeit des Königs Usia verlesen worden sei, als dieser in dem Allerheiligsten Weihrauch opfern wollte (2 *Chron.* XXVI: 16 fg.). Dieses Factum ist unzweifelhaft (!) geschichtlich, wenn gleich es nur von der Chronik bezeugt ist. Das Buch der Könige scheint geflissentlich diese Auflehnung des Königs vom Hause David's gegen das Priesterthum verschwiegen zu haben. Der Chronist hatte aber keinen Grund das Faktum zu verschweigen".

Door deze laatste bewering laten wij ons thans niet ophouden: de bedenkingen tegen 2 *Kron.* XXVI: 16 verv. zijn trouwens zóó bekend en zóó gewichtig, dat het geheel overbodig schijnt ze in

herinnering te brengen of nader aan te dringen. Maar wat bedoelt Graetz met die voorlezing van gedeelten der Thora? Waren die stukken alléén reeds zooveel vroeger voorhanden, of geldt dit van de vier boeken der Thora, die immers „eine enggeschlossene Einheit bilden" (S. 469)? Wij slaan de bladzijden op, die het verhaal der regeering van Joas en van Uzzia behelzen, en krijgen daar althans eenig bescheid op die vragen. Nadat de verheffing van Joas op den troon zijner vaderen is geschetst, wordt ons medegedeeld, dat de Hoogepriester Jojada, niet tevreden met de plechtige verbintenis, die de koning en het volk hadden aangegaan, daaraan nog op eene bijzondere wijze kracht en duurzaamheid poogde bij te zetten. „Das Gesetzbuch und die Lehre, welche auf Mose zurückgeführt wurden, waren bisher nur im Kreise der Ahroniden und Leviten gehegt worden, das Volk hatte kaum eine geringe Kunde davon.... Selbst das Zehnwort war dem Herzen des Volks nicht nah gerückt.... Es ist erstaunlich, dasz die Lehre dem eigenen Trager unbekannt war, aber es ist eine Thatsache. Die Ahroniden und Leviten hatten bisher das Volk mit seinem ehrwürdigen Schriftthum nicht bekannt gemacht. Wie die ägyptischen und vielleicht auch die griechischen Priester eine zweifache Religion bekannten, eine äuszerliche, aus Opfern und Riten bestehend, für die Uneingeweihten, und eine innere, gewisse Lehren und Ueberlieferungen enthaltend, für Geweihte, so scheinen auch die israelitischen Priester, die ursprünglich für das ganze Volk geoffenbahrte Lehre als zu hoch und unverständlich für Uneingeweihte ihnen ferngehalten zu haben. Erst der Hohepriester Jojada scheint diese Schranken aufgehoben und das Volk mit dem Inhalt der Gesetze vertraut gemacht zu haben. Solche Abschnitte, welche für die damalige Lage passend schienen, hat wohl Jojada bei dieser Gelegenheit aus einer Mose-rolle vorgelesen" (S. 56). En nu volgt de vergelijking van den toenmaligen toestand met *Exod.* XXXIV : 6 verv., waarop dan de gissing wordt gebouwd, dat deze pericope toen aan het volk is voorgedragen. Op gelijke wijze wordt later (S. 61, 102 f.) de voorlezing van *Exod.* XXV verv. en *Num.* XVI verv. door de priesters ten tijde van Joas en van Uzzia waarschijnlijk gemaakt.

Er blijft, ook na deze inlichtingen, nog veel te vragen over. Bedoelt Graetz, dat al de wetten en dus ook de daarbij behoorende verhalen werkelijk Mozaïsch waren? Hij spreekt van eene

„Mose-rolle" en zegt, dat haar inhoud „auf Mose zurückgeführt" werd: erkent hij dit ook als waar? Daaromtrent worden wij in het onzekere gelaten. Wij weten evenwel reeds genoeg om nu ons eindoordeel op te maken.

Voor ernstige discussie is de voorstelling, die Graetz ons geeft, niet vatbaar. Hij verantwoordt zich ten overstaan zijner lezers, dat hij aan de priesters de geheimhouding van de Thora durft toeschrijven — alsof dat het zwakke en bedenkelijke punt ware; alsof niet elk onpartijdige allereerst het bewijs verlangde, dat de Thora bestond! Hij vergelijkt „die Lehre", welke de priesters aan het volk onthielden, met de geheimleer van de Egyptische priesters — alsof niet, volgens zijne eigene meening, „die Lehre" zich juist door haren eenvoud en door hare populariteit kenmerkte! Hij stelt de esoterische religie, door de priesters bewaard, tegenover de offers en plechtigheden, waarmede het volk werd afgescheept — alsof niet in de Thora, de oorkonde van die geheime religie, juist de offers en plechtigheden de meeste ruimte innemen! Doch genoeg. De geheele hypothese is even onhoudbaar, als de combinatie van de drie boven genoemde pericopen der Thora met de gebeurtenissen onder Joas en Uzzia willekeurig is.

Doch in weerwil van — neen juist om dit haar phantastisch karakter is deze zijde van het door Graetz verdedigde gevoelen kenmerkend en, voor ons oordeel over zijne critiek van den Pentatevch, beslissend. Zoodra wij daarmede bekend zijn geworden, begrijpen wij al wat ons vroeger vreemd toescheen. Wij verwonderen ons nu niet langer, dat het onderzoek naar de auteurs en den ouderdom der Thora niet eens wordt ter hand genomen. Wij vinden het hoogst natuurlijk, dat de vragen, die ten aanzien van de onderlinge verhouding en strekking der wetten oprijzen, zoo oppervlakkig worden behandeld. Al die dingen boezemen ons belangstelling in en worden door ons, naar vermogen en met al de middelen, waarover wij beschikken, onderzocht en opgehelderd, omdat wij overtuigd zijn — en door de feiten allengs vaster overtuigd worden — das wij hier staan tegenover eene werkelijke historische ontwikkeling. Niet alzoo Graetz. Zijn standpunt is dat der — zeer getemperde en rationalistisch gekleurde — Joodsche orthodoxie. De Thora is en blijft hem „die sinaitische Lehre". Zij is er geweest van Mozes af; zij kan althans, van Mozes af, bestaan hebben.

want haar inhoud is geen andere dan die der „überwaltigende Lehroffenbarung" op Horeb; zelfs Deuteronomium is niets meer dan „der letzte Ausflusz der sinaitischen Lehre" (S. 315). Zij is dus ook niet geworden, maar allengs vollediger bekend gemaakt. De voorlezing — dáárop komt het aan. Wie herkent hier niet het orthodoxe begrip van de overlevering? Zij verandert niet en groeit niet aan, maar wordt steeds duidelijker erkend en vollediger uitgesproken. Zietdaar ook het wezen en de kenmerken van „die Lehre". In menig opzicht is Graetz haar, indien ik mij zoo mag uitdrukken, ontwassen. Hij neemt haar niet langer aan zooals zij, in den Pentateuch uitgedrukt, voor ons ligt. Hij moet haar idealiseeren en sommige gedeelten op zijde zetten of in de schaduw plaatsen. Doch hij stelt er bij voortduur den hoogsten prijs op haar volgeling te heeten, en vereenzelvigt dus de waarheid, die hij er in vindt, met haar oorspronkelijk wezen, dat zich in den loop der eeuwen steeds gelijk gebleven is. Hieruit alleen verklaart het zich, dat hij, in zijn eerste deel, het Mozaïsme als zuiver ethisch-religieus en den geheelen eeredienst als iets bijkomstigs en als tijdelijke accommodatie naar de behoeften van het zinnelijke volk opvat [1]). Van dien wensch om „die Lehre" te blijven huldigen is het *résumé* van de Thora, dat ik daareven mededeelde (bl. 571), een natuurlijk uitvloeisel. Maar daarmede hangt ook de zonderlinge theorie betreffende de voorlezing van de „uralte" wetten en verhalen ten nauwste samen. Zal alles wat de Thora goeds en schoons bevat, uit de „Lehroffenbarung" door Mozes worden afgeleid, dan moet ook de Thora in haar geheel óf in den strengsten zin des woords Mozaïsch zijn (de eigenlijke orthodoxe beschouwing) óf althans zoo goed als Mozaïsch (de modern-orthodoxe opvatting). Met andere woorden: de aanwending en toepassing van het begrip „overlevering" — die de loochening der werkelijke historische ontwikkeling in zich sluit — is de levensvoorwaarde van de richting, als welker woordvoerder Graetz optreedt. Wordt die weg voor haar gesloten, dan kan zij zich ook niet langer handhaven.

Wij hebben ons, door de voorafgaande ontleding van het door Graetz geleverde betoog, opnieuw overtuigd, dat het betreden van dien uitweg zich wetenschappelijk niet laat rechtvaardigen.

---

[1]) Verg. *Theol. Tijdschrift*, VIII: 298 verv.

Mij blijft alleen nog over met een paar woorden te herinneren, binnen welke grenzen en in welken zin het begrip „overlevering" in de geschiedenis der wording van den Pentateuch mag, ja moet worden toegelaten. Naar waarheid heeft Graetz opgemerkt, dat de priesters van Jhvh eeuwen achtereen hun onderricht mondeling hebben voorgedragen, en zich daarbij op *Deut.* XXXIII : 5 beroepen (S. 56 n), — evenwel niet omdat zij de geschreven wetten liever geheim hielden, maar omdat er toen nog geen verordeningen omtrent den eeredienst en de reinheid op schrift bestonden. Allengs is door de priesterschap een systeem van godsvereering opgebouwd, totdat eindelijk, in en na de ballingschap, de schriftelijke redactie plaats greep. Wat toen werd opgeteekend, mag evenwel met de oudere priesterlijke thora volstrekt niet worden vereenzelvigd. In theorie blijft de overlevering onveranderd, in de werkelijkheid breidt zij zich allengs uit en ondergaat zij soms veel dieper ingrijpende wijzigingen. Hoe weinig zij zich onder Israël gelijk gebleven is, kan de vergelijking van de wetten in Exodus — Numeri, zoowel onderling als met de parallele bepalingen van Deuteronomium, ons leeren. De eenige overlevering, die wij erkennen kunnen, staat niet tegenover de historische ontwikkeling, maar sluit haar in zich; zij is één harer vormen.

Leiden, Juli 1876. A. KUENEN.

BOEKBEOORDEELING.

System der Praktischen Theologie. Paragraphen für Academische Vorlesungen von CARL ADOLF VON ZEZSCHWITZ, Ord. Professor und Universitätsprediger zu Erlangen. Erste Abtheilung. Leipz., 1876. J. C. Hinrich'sche Buchhandlung.

Het is mijn voornemen niet, naar aanleiding van dit bij de Redactie ingekomen geschrift van Prof. v. ZEZSCHWITZ, in het breede uit te weiden over de plaats, die de Praktische Theologie, door SCHLEIERMACHER de kroon der godgeleerde wetenschappen genoemd, behoort in te nemen in de Encyclopaedie der Godgeleerdheid. Bekend is het, dat daaromtrent tot dus ver nog geene eenstemmigheid heerscht onder hare beoefenaars. Zonder groote moeite zou ik hier een overzicht kunnen geven van de meest verschillende opvattingen der zaak. Alles hangt af van het punt van uitgang, dat men zich kiest. Prof. DOEDES, als hij in zijne jongst verschenen *Encyclopedie* vier deelen onderscheidt en de *Literarische* Theologie de wetenschap noemt van de kenbronnen des Christendoms, de *Historische* die van de geschiedenis des Christendoms, de *Dogmatische* die van de leer des Christendoms, komt er consequent toe, om onder den naam van *Praktische* Theologie de wetenschappen te vereenigen, die op de instandhouding van het Christendom betrekking hebben. Ik heb tegen deze distributio quadripartita mijne bedenkingen en zou aan de meer gewone tripartita de voorkeur geven. Ook aan de nadere omschrijving, die hij geeft van de Praktische Theologie, waarbij hij onderscheid maakt tusschen eene *esoterische* en eene *exoterische* zijde der christelijke werkzaamheid tot instandhouding van het Christendom, kan ik niet terstond mijne volle toestemming geven. Niet dit hindert mij, dat hij, tot de esoterisch-Praktische Theologie de *Katechetiek*, de *Homiletiek*, de *Liturgiek* en de *Poemeniek* brengende, het Kerkrecht uitsluit. Veeleer ben ik met hem overtuigd, dat dit metterdaad elders behoort. Maar als hij tot de exoterisch-Praktische

Theologie de *Apologetiek* en de *Halieutiek* rekent, dan moet ik het betreuren, dat, ten gevolge hiervan, de Apologetiek op zóó verren afstand gescheiden wordt van de Dogmatiek, waarmede zij zoo nauw samenhangt. Opmerkelijk echter is daarbij tevens, dat DOEDES de behandeling der Praktische Theologie bij het Hooger Onderwijs ter vorming en opleiding van aanstaande herders en leeraars der gemeente niet juist wil ingericht hebben naar de door hem, uit het oogpunt der inrichting van de Encyclopedie, gegeven omschrijving. De Praktische Theologie, uit een academisch-kerkelijk oogpunt beschouwd, zegt hij, maakt daarvan slechts een gedeelte uit. In zoover schijnt hij er zelfs vrede meê te hebben, dat de practijk niet volkomen beantwoordt aan de theorie. Nu, daarmede heb ik in het gegeven geval volkomen vrede, en ik zou het ernstig betreuren, indien de academische institutie lijden moest onder de kunstmatig ontworpen theorie der Godgeleerde Encyclopedie.

Hiermede kom ik op het standpunt, vanwaar ik de Praktische Theologie van v. ZEZSCHWITZ wensch te beoordeelen. Vroeger te Leipzig, is hij sedert 1867 te Erlangen werkzaam, als hoogleeraar in de Praktische Theologie. Toen hij zijne tegenwoordige betrekking aanvaardde, hield hij eene academische Redevoering over den „Entwickelungsgang der Theologie als Wissenschaft, ins besondere der Praktischen", die getuigt van veelzijdige bekwaamheid en, zooals te verwachten was, van streng kerkelijke rechtzinnigheid. Doorgaans breed en diepzinnig in zijne geschriften, bezigt hij bij voorkeur de meest abstracte vormen der wetenschap. Ook bij het gewone en alledaagsche werpt hij den wijsgeerigen mantel, dien hij heeft omgeslagen, niet af. En hoe schromelijk uitvoerig hij is, daarvan getuigt zijn *System der christlich-kirchlichen Katechetik*, hetwelk hij in 1863 begonnen is uit te geven en in 1872 met niet minder dan *vier* deelen heeft voltooid. Het is in zijn geheel ruim 2000 bladzijden groot. Achtereenvolgens worden daarin behandeld „der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte", „der Katechismus oder der kirchliche Unterrichtsstoff", „der Biblische Unterricht in der Volksschule" en eindelijk „die Katechese als erotematischer Unterrichtsstoff". Het heeft mij aan den lust ontbroken heeft, om met dezen zóó zeer uitgesponnen arbeid meer dan oppervlakkig kennis te maken. Reeds de *Evangelische Katechetik* van PALMER wordt voor haar doel veel te uitvoerig en te omslachtig gerekend. Maar waar is de student, die, zonder het overige te verwaarloozen, genoeg-

zamen tijd beschikbaar heeft, om alleen over de wetenschap van het godsdienstonderwijs in de gemeente zulk een groot aantal van bladzijden en boekdeelen door te worstelen?

Ik vrees, dat deze zeer gewichtige bedenking mede van toepassing is op het *System der Praktischen Theologie*, waarvan wij de *Erste Abtheilung* thans aankondigen. Men vindt hier in 152 bladzijden, nevens eene beknopte *Einleitung* (S. 1—10), *die Principien-Lehre der Praktischen Theologie*, in 128 §§, bestemd om tot leiddraad te verstrekken bij het academisch onderwijs. De *Einleitung* moet dienen om de plaats aan te wijzen, die de Praktische Theologie inneemt in betrekking tot van de overige godgeleerde wetenschappen. Onderscheidt zij zich als *praktische* van de historische en de systematische of speculatieve, met deze heeft zij den naam en het karakter van *Theologie* gemeen. Vatte men haar vroeger enkel op als „Amtstechnik für den praktischen Kirchendiener", na Schleiermacher is zij allengs meer tot haar recht gekomen. In aansluiting aan Daub, Rosenkranz, Liebner beweert v. Z.: „Wie Wirklichkeit als Vergangenheit und Verwirklichung als Zukunft mit der Idee als immer währende Gegenwart in der Mitte verhalten sich die drei Hauptgebiete der theologischen Wissenschaft." Hieruit volgt dan, dat de Praktische Godgeleerdheid „die Theorie von demjenigen Handeln ist, welcher in Form von wesentlichen Lebensthätigkeiten aus dem Wesen der Kirche selbst erfliesst, und aus der Idee derselben sich ableitet." Deze breede omschrijving wordt straks korter uitgedrukt, als er sprake is van „die Theorie von der fortgehender Selbstverwirklichung der Kirche in der Welt", en wel, zooals er nader wordt bijgevoegd, „zu dem Ziele der Vollendung und Erscheinung des Reiches Gottes in der Welt". Handelt alzoo de Praktische Theologie „von Selbstbethätigung der Kirche", zij beijvert zich dan „diese auf jedem Punkte in der organischen Fortbewegung zwischen Wesensanlage und vollendetem Lebensziele der Kirche auf zu weisen," zoodat „die Theorie dieser Lebensthätigkeiten den Hauptinhalt bildet des Systemes der Praktischen Theologie", waarbij noodwendig aan „die Darstellung der einzelnen Wesensthätigkeiten" moet voorafgaan „eine Principienlehre".

Deze „Principienlehre" volgt nu. In *vier* Hoofdstukken vervat, handelt zij eerst over „Kirche und Reich Gottes als Grundbegriffe für die Selbstauswirkung der Kirche" (S. 11—30), daarna

over „die geschichtliche Auswirkung der Kirche und die ideellen Wesensgesetze derselben" (S. 31—74), verder over „die geschichtliche Auswirkung der Kirche in thatsächlichen Lebens- und Cultusformen" (S. 74—125), en eindelijk over „die wesentlichen Lebensfunctionen der Kirche in der Reihenfolge der Disciplinen der Praktischen Theologie" (S. 125—182). Ik heb het plan niet, om al de bijzonderheden, die onder deze rubrieken ter sprake komen, hier te vermelden. Er komt daarin zonder twijfel veel belangrijks voor, o. a. over het begrip der kerk, in onderscheiding van het Godsrijk, over het kerkelijk ambt, over het apostolische „Kirchenideal", over „die Römische Kirchenpraxis", over de beide reformatorische richtingen, over het recht der „symbolischen Darstellung", over de „national primären Cultusfactoren", over de Israëlietische, „national-Griechischen und Römischen Cultuseinflüsse", over de ontwikkeling der kerk in ruimte en tijd, over kerkbouw en kerkelijk jaar en wat dies meer zij. Maar er heerscht hier eene echt duitsche diepzinnigheid en breedsprakigheid en een wijsgeerig-afgetrokkene, soms aprioristische betoogtrant, die het recht verstand der zaken bemoeilijkt en het bijkans onmogelijk maakt, om den hoofdinhoud in een beknopt overzicht terug te geven. Ook straalt het sterk Luthersche der opvatting allerwege zóó duidelijk door, dat zelfs de Liturgiek, waarvan de hoofdbestanddeelen reeds vermeld zijn, geene zelfstandige „Disciplin" uitmaakt, maar als „Cultuslehre" veeleer al het overige beheerscht. Daaraan gaat de *Keryktiek* als Missionslehre en de *Katechetiek* als Katechumenatslehre vooraf, terwijl zij zelve de *Homiletiek*, de *Poimeniek* en de *Kybernetiek* omvat (Vgl. 1 Kor. XII : 28). Men ziet hieruit, dat in het *tweede* Hoofddeel, dat volgen moet, al datgene nog zal in behandeling komen, wat gemeenlijk geacht wordt te behooren tot de Praktische Godgeleerdheid. Ik heb mij echter niet kunnen overtuigen, dat voor de academische opleiding iets gewonnen is met deze gewijzigde volgorde en rangschikking der vakken. Veeleer neig ik er toe om de academische jongelingschap te Erlangen te beklagen, die eerst door deze abstracte Principienlehre heen moet, eer zij tot de eigenlijk gezegde vakken der Praktische Godgeleerdheid kan doordringen. Ik kan de vrees niet van mij weren, dat de practijk hier noodwendig lijden moet onder de al te wijsgeerig ontworpen theorie. Wat toch verhindert ons om, bij het hooger onderwijs, met Muurling en anderen de

evangeliebediening te stellen tot het object der Praktische Godgeleerdheid, haar te wijden aan de behandeling van de roeping en het werk van den evangeliedienaar, en in haren naam te onderzoeken en te beschrijven, hoe de godgeleerde, als evangeliedienaar opgetreden, zijn kerkelijk ambt in de gemeente naar eisch vervullen zal? De kerkelijke praxis heeft hare wetenschappelijke theorie, en deze verdient met zorg beoefend te worden. Al het overige is meerendeels eene quaestie van vorm, belangrijk voorzeker voor de Encyclopaedie der Godgeleerdheid, maar niet belangrijk genoeg, om er de opleiding en vorming van toekomstige evangeliedienaren onder te doen lijden. Blijkbaar wil ook Doedes dit zooveel mogelijk trachten te voorkomen, ofschoon op zijn standpunt niet zonder eenige inconsequentie. Maar v. Zezschwitz is er, zoo ik wèl zie, een waarschuwend voorbeeld van, tot welke abstractiën men gevaar loopt te vervallen, zoodra men, bij de Praktische Theologie, den eisch der gestrenge wetenschappelijkheid overdrijft. Wenschelijk is het, met Nitzsch dezen stelregel op den voorgrond te plaatsen: „Die ganze Theologie sei scientia ad praxin und vollende sich doch nur als scientia praxeos."

En dit brengt mij tot eene bescheidene opmerking, die ik wensch, dat in onze dagen niet lichtvaardig in den wind geslagen worde. Na de vaststelling der nieuwe Wet op het Hooger Onderwijs, waarbij de Faculteit van Godgeleerdheid behouden blijft, doch de lessen over de Leerstellige en de Praktische Theologie van haar onderwijs zijn uitgesloten, wordt de Nederlandsche Hervormde kerk geroepen, om, voor het geval dat hare kweekelingen gebruik maken van de Universiteit, in deze leemte te voorzien en het ontbrekende zoo goed mogelijk aan te vullen. Het schijnt vrij zeker te zijn, dat de kerk daartoe gebruik zal maken van de vergunning, haar gegeven bij art. 104 dier Wet, niet om afzonderlijke kweekscholen op te richten, maar om in elke Universiteitsstad, te *Leiden*, *Utrecht* en *Groningen*, één of meer kerkelijke Hoogleeraren te vestigen, belast met het geven van het voor hare kweekelingen ontbrekend onderwijs. In dien zin althans heeft, behalve de Synodale Commissie, ook Prof. Doedes in zijne bekende brochure geadviseerd, en ik vermoed, dat de gevraagde adviezen der drie Godgeleerde Faculteiten, bij de Synode ingezonden, niet grootelijks zullen uitéénloopen. Maar er is één punt, waaromtrent verschil van gevoelen schijnt

te bestaan. Verreweg de meesten zijn van oordeel, dat bij elke Universiteit ten minste *twee* hoogleeraren vanwege de kerk behooren aangesteld te worden, waarvan den een de leerstellige, den ander de practische Godgeleerdheid zou worden opgedragen. Daartegen nu bestaat bij mij en anderen bezwaar. Ik acht het veiliger, om verschillende redenen, slechts met één te beginnen en hem met beide vakken te belasten, behoudens de bevoegdheid der kerk, om, zoo het later blijken mocht noodig te zijn, daaraan een tweede toe te voegen. Onder die redenen behoort ook deze — en daarom spreek ik er hier van — dat, naar mijne overtuiging, de Hoogleeraar enkel in de Practische Theologie zich, als wetenschappelijk man, tegenover de studenten niet naar behooren kan handhaven, tenzij hij zich beijvere, om zijn vak op te vatten en te behandelen op eene wijze, die hoogst nadeelig te achten is voor de practijk. Hij wordt, zijns ondanks, gedwongen, om er eene uitbreiding, een wijsgeerigen vorm, eene streng wetenschappelijke houding aan te geven, die aan zijne leerlingen veel kostbaren tijd rooft, hun in den regel mishaagt en in den weg staat aan de practische strekking van zijn onderwijs. Dit moet, zoo mogelijk, voorkomen worden. Te voorkomen is het niet, tenzij men aan denzelfden man het leerstellig onderwijs mede opdraagt. De ondervinding leert, dat beide vakken zich uitmuntend laten samenvoegen. Ook behoeft het leerstellig onderwijs niet in den ruimsten omvang door dien éénen man gegeven te worden. De Faculteit zelve is reeds geroepen, om de geschiedenis der leerstellingen en de wijsbegeerte van den godsdienst te doceeren, en zal zeker ook de Bijbelsche Theologie, bepaaldelijk die des N. V., niet onbehandeld laten. Waartoe dan nog een tweetal kerkelijke Hoogleeraren? Eén, dunkt mij, is voorshands voldoende. En wat, indien er eens dissensie ontstond tusschen die twee, of indien die twee, in plaats van nevens, zich plaatsten tegenover de Faculteit? Maar ik laat deze en meer andere consideratiën te dezer zake gaarne over aan het nader overleg der kerk, om hier uitsluitend den nadruk te leggen op het niet onbeduidend gevaar, waaraan de wetenschappelijk hoog opgeschroefde en daardoor, in mijn oog, minder bruikbare arbeid van den overigens hooggeleerden v. Zezschwitz mij heeft doen denken.

Leiden, 1 Juli 1876. J. J. Prins.

EENE ONTLEDING VAN HET GODSDIENSTIG GELOOF.

Viscount Amberley, An analysis of religious belief, 2 vols. London, Trübner & C°. 1876.

Het is niet mogelijk het boek, waarvan de titel hierboven vermeld wordt, zonder een gevoel van weemoed in de hand te nemen. Voordat het voltooid was, ontviel aan den schrijver de teergeliefde vrouw die, zooals hij betuigt, gedurende de vele jaren van voorbereidenden arbeid, zijn beste steun was en aan wier nagedachtenis hij het heeft opgedragen. Voordat het in druk verscheen was hij zelf niet meer, en door zijne moeder wordt het nu, met eenige diep gevoelde woorden, ingeleid bij het publiek.

Doch er is, behalve deze groote smart, nog iets anders waarom wij dit werk met zekeren eerbied beschouwen. Het is geschreven door een lid van een der eerste adellijke geslachten van Engeland, den zoon van den grooten staatsman Earl, vroeger Lord John Russell; en dus door een man die, zoo al de eerzucht hem niet dreef om in het voetspoor zijns vaders te treden en een rol te spelen op staatkundig gebied, of, zoo hij daarin niet gelukkig geslaagd was, alle middelen tot zijn beschikking had, om zich het leven zoo aangenaam en gemakkelijk te maken als hij zelf begeerde. En deze jonge man, door vurige waarheidsliefde gedreven, getroost zich een moeilijk en veelomvattend onderzoek en houdt zich bezig met de ingewikkeldste vraagstukken, alleen om zich rekenschap te kunnen geven van het geloof waarin hij was opgevoed; en, als de uitkomst voor dat geloof vernietigend is, schroomt hij niet haar openbaar te maken, ofschoon hij wel weet hoe groot, vooral in een maatschappij als de Engelsche, daarover de ergernis moet zijn. Dit ernstig zoeken naar waarheid, gepaard met zulk een zedelijken moed, verdient de waardeering ook van degenen die het onderzoek zelf niet kunnen prijzen, en met zijn

slotsommen niet kunnen instemmen. Een geschrift als dit, hoe negatief het zij, kan slechts de uiting zijn van een religieus gemoed. De oude steunsels ontvallen hem, als zijn blik zich verruimt en hij bemerkt, dat hetgeen hem als de absolute goddelijke waarheid was voorgehouden ook elders, in bijkans gelijke vormen, wordt aangetroffen. En nu zoekt hij nieuwen steun, een grond waarop hij staan kan. Hij vraagt zich af, wat in al die wisselende vormen het blijvende, en of dit blijvende iets anders is dan een eindelooze droom, een onverstaanbare zelfbegoocheling. In de hardheid, de bitterheid bijna, waarmee hij zich somtijds over het Christendom uitlaat, als over een afgod waarvoor hijzelf eens de knieën gebogen had, schuilt, bij al haar onrechtvaardigheid, meer vroomheid, dan in de onverschilligheid die zulke vraagstukken der overpeinzing niet waard acht en goed voor theologen. Voor de andere godsdiensten kan hij billijk, kan hij zelfs zacht zijn. Ze hebben hem nooit gekluisterd. Hij had niet vermoed dat ze zooveel goeds en schoons bevatten. Hij had in zijn kindsheid geleerd, ze als weefsels van louter dwaling te beschouwen; ze vallen hem mee. Maar het Christendom valt hem tegen, nu hij het gaat onderzoeken. Het is, dat erkent hij, de verhevenste godsdienst, in menig opzicht voortreffelijk boven de andere. Maar het is niet datgene, waarvoor men het uitgaf. Er zijn vlekken in deze zon. Het is niet *de* godsdienst, zooals hij gedacht had. Het is ook al geen vaste bodem voor zijn voeten, en geeft hem niet de zekerheid die hij noodig heeft. En haastig verwerpt hij, met alle andere vormen, ook dezen als bedrieglijk, als een vrucht van de onbeteugelde fantazie, maar om — ik vrees, even haastig — zeker afgetrokken geloof, uit al deze godsdienstvormen, leerstukken en gebruiken gedestilleerd, daarvoor in de plaats te stellen, niet slechts als een noodzakelijkheid van ons denken, maar als de uitdrukking der werkelijkheid, niet slechts als subjectief, maar als objectief waar.

Kortom, de vorm van Lord Amberley's werk is wetenschappelijk en wijsgeerig, zijn karakter is religieus. Het is een profetie in het kleed eener logisch-kritische ontleding. Het spreekt nu en dan over den Jahve van het O. T. en den Christus der Evangeliën, op denzelfden toon — het groot verschil van eeuw en ras in aanmerking genomen — als Elia over den Baäl van Tyrus. Het stelt zijn onbekenden en onkenbaren God als den eeuwigwaren tegenove de afgoden, die van hun voetstuk geworpen

worden. Als zoodanig is het een belangrijk verschijnsel. Wij hebben hier een sprekend bewijs voor de onuitroeibaarheid van de godsdienstige behoefte. Een meer dan alledaagsche kennis van de godsdienstige verschijnselen, die nochtans verward en oppervlakkig is en averechts wordt toegepast, en eenige teugen uit den beker der wijsbegeerte, hebben dezen begaafden en hoog ontwikkelden man het spoor bijster gemaakt, zoodat hij in alle openbaringen van het godsdienstig geloof niets dan zelfbedrog kan zien. Maar zijn vroom gemoed doet hem vinden, wat het waarlijk kenmerkende, het blijvende van allen godsdienst is, en daaraan vasthouden. Den boom, in welks schaduw hij rust vond, heeft hij met eigen hand geveld, maar hij is niet tevreden voordat hij de kiem gevonden en gered heeft, die, wel gekweekt, een nieuwe boom zou kunnen worden.

Maar, zoo wij al den religieuzen zin des schrijvers kunnen waardeeren en zijn boek als een getuigenis daarvan merkwaardig noemen, als wetenschappelijk geschrift, een titel waarop het aanspraak maakt, kunnen wij het niet zoo gunstig beoordeelen. Als zoodanig heeft het in ons oog al zeer weinig waarde; als „ontleding van het godsdienstig geloof" is het zoo goed als mislukt. Om het gewicht van het onderwerp en omdat het te vreezen staat, dat de groote belezenheid van den schrijver menigen oppervlakkigen lezer verblindt en de zwakheid zijner kritiek doet voorbijzien, wil ik in deze bladzijden van mijn afkeurend oordeel rekenschap geven. Het komt mij voor dat de methode niet deugt, het onderzoek onvolledig en niet onpartijdig is en de slotsom in de lucht hangt.

I.

De methode, die bij deze ontleding gevolgd is, deugt niet. Leest men de eerste bladzijden van zijn werk, dan zou men meenen dat de schrijver de rechte gekozen heeft. Hij zelf acht zulk een keus van het hoogste belang. Sommige zeer schoon samenhangende stelsels zijn, volgens hem, op veel te losse grondslagen gebouwd, en meestal maakt men geen onderscheid tusschen voldoende en onvoldoende bewijzen. Daarom moet, ook bij een onderzoek als dit, evenals in de natuur- en taalwetenschap, de methode van vergelijking worden toegepast. De algemeenheid van den godsdienst en de rijke verscheidenheid zijner vormen,

geeft gelegenheid om overal de stof van den vorm te onderscheiden, omdat de tweede steeds wisselt en verandert, de eerste onveranderlijk blijft. Daarmee kunnen wij natuurlijk vollen vrede hebben. Al zouden we hier liever niet spreken van stof en vorm, eer nog van geloof en geloofsleer, zooals de schrijver het nader bepaalt [1]), de vergelijkende methode is, ook naar ons inzien, de rechte. Zoo alleen kan men het voorbijgaande van het duurzame onderscheiden, zoo alleen vinden wat het kenmerkende uitmaakt van dat belangrijk verschijnsel, dat wij met een gebrekkigen naam Godsdienst noemen. Maar men zal mij toestemmen, dat alles aankomt op de wijze hoe men vergelijkt, oppervlakkig of nauwkeurig, wild of methodisch, bevooroordeeld of onpartijdig. Een vergelijking waarbij op allerlei bijzaken en onverschillige eigenaardigheden gelet, doch het wezenlijke en afdoende voorbij gezien wordt; waarbij men 't geen uitwendig overeenkomt, aanstonds op éene lijn stelt, zonder te vragen of het inwendig en in aard hemelsbreed verschilt; zulk een vergelijking brengt geen voetstap verder, althans niet tot het doel dat men hier wil bereiken.

De vraag die men zich in de eerste plaats moet voorleggen is: Wat verlang ik te weten? Daarvan hangt af, welke weg moet worden ingeslagen, om dat te vinden. Ik wil bijvoorbeeld den oorsprong kennen van sommige legenden, die voor historie worden uitgegeven. Vind ik elders dezelfde legenden, hetzij als geschiedenis, hetzij als mythe, hetzij als sprookje weder, dan behoef ik niet te vragen, of er daar ook een andere gedachte in gelegd is dan hier; ik behoef mij, om te vinden wat ik zoek, alleen bezig te houden met den vorm, en moet trachten uit te maken, waar die het oorspronkelijkst is. Ik wil weten, welke goden de Indo-Germanen eens, toen zij nog niet in verschillende volken gesplitst waren, hebben aangebeden. Vind ik bij de Hindûs den god Dyaus, bij de Grieken Zeus, bij de Romeinen Jupiter, dan behoef ik niet te onderzoeken, of de voorstelling, die de Grieken zich vormden van hun Zeus, niet verhevener en schooner is dan die van Dyaus in den Veda, en of gene in den kring der olympische goden niet een veel gewichtiger plaats en hooger

---

[1]) De hollandsche woorden geven niet volkomen den zin der engelsche terug. Lord A. maakt een scherp onderscheid tusschen Faith en Belief, waarvoor wij in onze taal geen overeenstemmende synoniemen bezitten. Ook omvat Belief bij hem niet alleen de geloofsleer maar alle gebruiken en vormen van godsvereering tevens.

rang bekleedt dan deze onder de deva's, het is mij genoeg dat de namen in klank en beteekenis volkomen overeenstemmen, om tot het besluit te komen, dat de voorouders van het indo-germaansche ras in hun gemeenschappelijk vaderland een god des hemels vereerden, dien zij „den helderen, den lichtenden" noemden. Ik wil weten — om een voorbeeld uit een ander gebied te kiezen — vanwaar Shakespeare de stof zijner drama's ontleende. Vind ik nu dezelfde onderwerpen, die hij behandelde, hetzij in spaansche, italiaansche, fransche novellen, hetzij in andere engelsche drama's weder, en staat het vast, dat die ouder zijn dan Shakespeare's stukken en dat ze hem bekend konden wezen, dan mag ik daaruit afleiden, dat hij er uit geput heeft, zonder mij te bekommeren over de vraag, of hij die stof niet zelfstandig verwerkt heeft, en of bijvoorbeeld zijn Othello niet een veel grootscher schepping is dan die van Giraldi Cinthio. Maar zoo ik nu verder ging en beweerde, òf dat al de personen, in wier levensgeschiedenis een oude tot legende geworden zonnemythe is ingeweven, zelven slechts mythische wezens, menschgeworden zonnegoden zijn, òf dat de Indo-Germanen van den hemelgod een even hooge opvattting hadden als de Grieken, òf dat Shakespeare als dichter op dezelfde hoogte, ja, misschien als navolger nog lager stond dan de auteurs der novellen en komediën, die hij raadpleegde, dan zou zulk een besluit uit zulke premissen zeker onwettig zijn.

Maar wanneer ik iets meer wil weten dan de herkomst en verwantschap der godsdienstvormen en voorstellingen, wanneer ik 'ontleden' wil, dan moet ik wel toezien, of hetgeen uiterlijk overeenkomt ook innerlijk hetzelfde is, of hetzelfde beeld, dezelfde handeling bij de verschillende volken en in de verschillende eeuwen niet een geheel andere beteekenis heeft verkregen, en dus inderdaad iets anders is. En ziedaar wat Lord Amberley doorgaans vergeet. Ontwikkeling schijnt voor hem niet te bestaan. Spreekt hij over het gebed, hij zal u zeggen, dat het volkomen gelijk staat of de Amazulu en de Zuidzee-eilander, dan of de keizer van China, de Jood en de Christen om regen bidden, omdat allen meenen, dat zij door hun smeekingen de Godheid kunnen bewegen om invloed uit te oefenen op de verschijnselen des hemels [1]), ja, hij zal zelfs de christelijke priesters en

[1]) I, p. 26 volg.

geestelijken, die om regen bidden, regenmakers noemen [1]). Hij erkent wel, dat de vorm van dat gebed bij den beschaafde zuiverder zijn zal dan bij den wilde, en dat ook bij den eerste de droogte als een straf voor de zonden des volks beschouwd zal worden, maar houdt vol, dat hier toch geen wezenlijk onderscheid bestaat. Hij vergeet dat een regenmaker niet meent door zijn gebed een hooger macht te vermurwen, maar door tooverij de geesten te kunnen dwingen om de vastgehouden wolken vrij te laten, en dat het uit godsdienstig oogpunt geheel iets anders is aan een god den bedwelmenden somadrank te reiken, opdat hij kracht moge hebben de demonen, die den regen tegenhouden, te weerstaan, of den Heer des hemels nederig aan te roepen om de vurig gewenschte gave, geheel iets anders de droogte als een gevolg van zijn zwakheid of zijn willekeur dan als een straf te beschouwen, waardoor hij zijn aanbidders tot inkeer wil brengen. Zijn wij nu ook boven al deze voorstellingen verheven, het is onbillijk ze daarom alle over éene kam te scheren. Hetzelfde geldt van hetgeen hij zegt over de offers, over de ascese en over een aantal andere onderwerpen. Heet het 1 Kon. VIII: 10, dat de heerlijkheid van Jahve het huis van Jahve vervulde, Lord A. ziet geen verschil tusschen deze voorstelling en het animistisch geloof der Fiji-eilanders, die meenen, dat de geest, dien zij vereeren, van tijd tot tijd zijn huis bezoekt, hoewel, gelijk hijzelf opmerkt, de schrijver van het Boek der Koningen Salomo uitdrukkelijk laat verklaren, dat de hemel der hemelen Jahve niet bevatten kan [2]). Komt het hebreeuwsche scheppingsverhaal van Genesis I ter sprake, dan worden een aantal scheppingsmythen van andere volken daar eenvoudig naast gesteld, zonder eenige poging om ze werkelijk met elkander te vergelijken, dan alleen de opmerking — een vrij overbodige trouwens, want het feit springt aanstonds in het oog — dat de kosmogonie der Hebreën en die der Pârsî's veel punten van overeenkomst toonen. Ik vergeet, dat de samoaansche „somewhat different" van de israëlitische wordt genoemd [3]). Alsof het: „God sprak: Daar zij!.... en daar was", niet een veel verhevener opvatting zoowel van de Godheid als van haar werkzaamheid verraadt, dan in een van de andere scheppingslegenden wordt aangetroffen, ze mogen dan in

[1]) I, p. 182. [2]) I, p. 156 volgg. [3]) II, p. 221 volgg.

vorm nog zoo zeer op elkander en op die van Genesis gelijken en oorspronkelijk dezelfde zijn.

De schrijver heeft zich blijkbaar niet helder rekenschap afgevraagd van de taak, die op hem rustte. Het godsdienstig geloof, niet alleen het christelijke, wilde hij ontleden. Daartoe verzamelde hij, met prijzenswaardige vlijt, een rijke stof, wier rijkdom hem nu en dan in verwarring brengt. Hij slaagt er evenwel in, haar eenigszins te rangschikken. Uitgaande van de juiste opmerking, dat alle openbaringen van den godsdienst voortspruiten uit de begeerte om in betrekking te staan met die bovenmenschelijke of bovennatuurlijke machten, van wier wil men onderstelt dat de loop der natuur en het menschenlot afhankelijk zijn, zegt hij, dat de middelen, waardoor deze betrekking wordt onderhouden, tweevoudig moeten zijn, dat zij namelijk van den mensch en van de godheid uitgaan. De mensch tracht met de godheid in bestendig verkeer te blijven door het wijden van zekere handelingen, plaatsen, voorwerpen, personen, zooals kluizenaars en monniken, en geheele standen of priesterschappen; de godheid houdt de betrekking levendig door het volbrengen van buitengewone of wonderbare daden, door het heiligen van plaatsen, voorwerpen, personen, orden, en door het ingeven van heilige boeken [1]. Ieder ziet aanstonds wat de gebreken dezer indeeling zijn: vooreerst, dat nu tweemaal over dezelfde zaken en personen gehandeld wordt; dan, dat hier bijzaken, die in enkele bladzijden worden afgehandeld, op éene lijn gesteld worden met hoofdzaken, die honderden bladzijden vorderen; eindelijk, dat er een soortelijk verschil gemaakt wordt tusschen geschreven openbaringen en de louter overgeleverde, waarvan ze alleen uiterlijk onderscheiden zijn. Doch, nemen wij aan, dat deze indeeling bruikbaar, en ook dat daarin niets vergeten is; de behandeling der verschillende punten zou het gebrekkige hunner rangschikking eenigszins kunnen goedmaken. Het is echter juist tegen die behandeling, dat wij het meeste bezwaar hebben. Hij gaat nu vergelijken, zooals hij 't noemt, maar 't is inderdaad niet anders dan een naast of tegenover elkander stellen van hetgeen hij in de verschillende godsdiensten gevonden heeft, behalve dat hij nu en dan aan het een wat grooter lof van verstandigheid of zuiverheid geeft dan aan het ander. Maar van 'ontleden' geen spoor. Tot

[1] I, p. 15—17.

ontleden behoort verklaren. Alle vergelijking, die daartoe niet leidt, heeft haar doel nog gemist. En hij verklaart niets. Hij geeft veel, wat wij zonder schade zouden missen, maar onthoudt ons, wat wij allereerst zouden eischen. Zoo ontvangen wij een soort van levensbeschrijving van Jezus, van den Buddha, van Confucius, die in een werk als dit niet behooren. Zij konden alleen gerechtvaardigd worden, wanneer ze dienen moesten om duidelijk te maken, hoe hun aanhangers er toe gekomen zijn, hen als goden te vereeren. Maar de voorstelling, vooral van Jezus' karakter en leven, is zoo plat, dat de hulde, waarvan hij evenals de andere godsdienststichters het voorwerp was, nog raadselachtiger wordt. De legenden omtrent Jezus' afkomst, geboorte en kindsheid hebben haar tegenhangers in de mythische geschiedenis van een aantal godsdienstige en nationale helden. Dat is algemeen bekend en erkend, en 't was overbodig het als iets nieuws te komen verkondigen. Maar in een „Ontleding van 't godsdienstig geloof" verlangen wij iets meer hiervan te vernemen. Wat is de oorzaak, dat deze verhalen juist op deze mannen worden toegepast? Hoe komt het, dat zij zoozeer overeenstemmen? Zijn er historische gronden die bewijzen, dat die overeenstemming aan ontleening te danken is? Komen ze ook elders voor, niet in legenden omtrent groote mannen, maar in den zuiveren mythe? Op die en dergelijke vragen moest hier het antwoord gegeven worden. Dan zou de schrijver waarschijnlijk tot de ontdekking gekomen zijn, dat al deze legenden slechts oude zonnemythen zijn, later toegepast op personen van groote beteekenis, omdat men in hen datzelfde zag, wat de zonnegod oudtijds voor zijn aanbidders was, middelaars tusschen de hoogste, onzichtbare godheid en de menschen, redders en behouders der wereld. Dan zou tevens duidelijk worden, dat de legenden geen wilde spelingen der fantazie, maar uitdrukking zijn van een diep geworteld geloof. Dan zou, met één woord, dit leerstuk ontleed, want het zou tot zijn beginsel herleid zijn.

Een ander belangrijk dogma is dat der goddelijke ingeving, waartoe natuurlijk, als onderdeel, de toepassing van die leer op zekere geschriften behoort. Lord Amberley heeft de laatste afzonderlijk en zeer uitvoerig behandeld. Hij geeft een beschrijving van de voornaamste heilige boeken, deelt van de meeste den inhoud mee, geeft zelfs over hetgeen er in geleerd wordt zijn kritische beschouwingen, en bewijst daardoor duidelijk dat hij

eigenlijk zelf niet recht weet wat hij wil. Dat was hier de vraag niet. Niet met het geloof der schrijvers of van de personen wier woorden zij mededeelen, hebben wij hier te doen, maar met het geloof van hen die aan hun geschriften een goddelijk gezag toekennen. Dat moet ontleed en verklaard worden. De schrijver doet er een zwakke poging toe. Althans hij geeft als resultaat der vergelijking van de heilige boeken der Chinezen, Brâhmanen, Buddhisten, Mohammedanen, Joden en Christenen, een aantal kenmerken op, waardoor zij zich volgens hem van andere boeken onderscheiden [1]. Als zoodanig noemt hij: inspiratie of goddelijken oorsprong, de verdienste die er in gelegen is ze te lezen en te bestudeeren, het kleingeestig en nauwgezet onderzoek waarvan zij het voorwerp zijn. Dit zijn de uitwendige eigenaardigheden, waarbij nog deze inwendige komen: zij behandelen een bepaalde reeks van meestal godsdienstige of zedenkundige onderwerpen; zij uiten zich daarover op een toon van gezag; zij zijn doorgaans anonym of althans impersoneel, en meestal zonder vorm of letterkundige waarde. Voor 't meerendeel zijn het bijzaken die hier op den voorgrond gesteld worden en die dan nog onjuist worden geformuleerd.

Dat degenen die zekere geschriften als door God op bovennatuurlijke wijze ingegeven beschouwen, de lezing dier geschriften verdienstelijk achten en zelfs het geringste deel daarvan, woorden letters en tittels, met zekeren eerbied onderzoeken, volgt uit het leerstuk, maar verklaart het niet. Dat die geschriften meest anonym of onpersoonlijk zijn is zeker onjuist; men zou pseudonym moeten zeggen, maar 't is geen noodwendig kenmerk en ook niet alleen aan heilige boeken eigen. Waar is het, dat zij niet om hun letterkundige waarde zoo hoog gesteld worden, maar onwaar, dat ze daarin altijd bij geschriften uit denzelfden tijd en van hetzelfde volk afkomstig zouden achterstaan. Waar is het, dat de meeste, inderdaad niet alle, zich met godsdienstige en zedenkundige onderwerpen bezig houden, en dat zij zich niet zelden daarover uiten op een toon van gezag, maar het eerste hebben ze met een aantal niet-kanonische, en het tweede, wat eigenlijk alleen geldt van de profetie en de wetten, niet van de liederen en geschiedenissen die ze behelzen, hebben ze o. a. met alle wetboeken gemeen. Wij komen met zulke redeneeringen

---

[1] II, p. 1 volgg.

niet verder. Om bijvoorbeeld het christelijk leerstuk van de inspiratie der heilige schriften te ontleden, moet ik onderzoeken, of het ook elders en dan in welken vorm het daar wordt gevonden. Aan die verplichting heeft de schrijver voldaan. Maar of dit leerstuk niet evenzeer geloofd wordt door hen die nog geen geschreven oorkonden bezitten; waarom het juist op die geschriften en op geen andere wordt toegepast; waarin het zelf zijn grond heeft; dat alles zegt hij ons niet, ofschoon het werkelijk tot een ontleding van dit gewichtig geloofsartikel behoorde. De uittreksels uit Legge, Haug, Burnouf, Müller, Ewald en anderen zouden wij daarvoor gaarne ten geschenke hebben gegeven.

Als men de acht- of negenhonderd bladzijden, die het eerste boek van dit omslachtige en toch oppervlakkige werk uitmaken, heeft doorgeworsteld, dan komt men tot de overtuiging, dat de Auteur zich alleen ten doel gesteld heeft deze stelling te verdedigen: Alles wat de Christenen gelooven wordt wezenlijk ook door de belijders van alle andere godsdiensten geloofd, en heeft daarom even weinig waarde, — maar tevens, dat hij zijn bewijs niet geleverd heeft.

II.

Lord Amberley heeft zich zijn taak niet gemakkelijk gemaakt. Hij heeft veel gelezen en geeft, behalve waar hij zich op oud- of nieuw-testamentisch gebied beweegt, wat hij in de beste bronnen gevonden heeft doorgaans met juistheid terug. Toch is zijn onderzoek jammerlijk onvolledig. Hij zelf zegt ergens, dat de mythologie buiten zijn bestek ligt en dat hij daarom opzettelijk niet beproeft een verklaring van de natuurlijke beteekenis der arische goden te geven [1]). Alsof het mogelijk ware het godsdienstig geloof voldoende te ontleden zonder deze belangrijke faze in zijn ontwikkeling de aandacht waardig te keuren! Nu de schrijver zelf zoo over de mythologie denkt, kan het ons niet verwonderen dat hij niet nog lager is afgedaald. Wat het Spiritisme en Fetisisme ook zij, een primitieve godsvereering of een verbastering, die het godsdienstig geloof verklaren wil mag

---

[1]) II, p. 98. De S. verwijst daar in een noot naar Cox' *Mythology of the Aryan nations*, waar de mythologie zooals hij zegt „will be found admirably treated." Misschien heeft hij haar dus niet voor geloofsleer, maar, zooals Max Müller, voor een „disease of language" gehouden.

ze niet buiten rekening laten, omdat alleen een grondige kennis van deze verschijnsels over menig duister punt licht kan verspreiden. Aanvankelijk meende ik, dat Lord A. de werken van Tylor, Lubbock en anderen over dit onderwerp niet kende. Het blijkt uit zijn tweede boek dat hij ze gelezen, maar alleen gebruikt heeft om er twijfelachtige bewijzen voor een twijfelachtige stelling uit af te leiden. Maar het ergste is, dat hij zich verstout een kritiek van Israëls godsdienst, het leven van Jezus, zijn persoon en karakter en de Bijbelboeken te geven, zonder kennis te hebben genomen van al de studie daaraan in de laatste dertig of veertig jaren besteed. Althans zoo hij dat gedaan heeft, nergens blijkt dat het eenige vrucht heeft gedragen. Voor het O. T. komt hij niet verder dan Ewald's boek over de Profeten, voor het N. T. niet verder dan Neander's *Leben Jesu.* Uit een paar volzinnen vermoed ik, dat hij Strausz gelezen heeft, maar dat hij hem te partijdig voor Jezus vond [1]). Hoe het zij, in de wetenschappelijke theologie is hij een volslagen vreemdeling. Zijn oordeel is dus noodzakelijk oppervlakkig, zijn exegeze willekeurig, en menig bezwaar, dat sints lang is opgelost, wordt nog met groote verzekerdheid opgeworpen. Als hij over Jezus' leer en leven zal gaan schrijven, gaat hij voor 't gemak uit van de onderstelling, dat alle woorden, hem door de synoptici in den mond gelegd, nauwkeurig zijn overgeleverd [2]). Intusschen moeten wij later [3]) tot onze verbazing hooren dat de Handelingen het betrouwenswaardigste van de vijf historische boeken des N. T. is. Aangaande de Apokalypse vernemen wij elders [4]), dat men vroeger den apostel Johannes wel voor den schrijver hield, omdat deze zichzelf dien naam geeft, maar dat het boek van vrij laten oorsprong is, eerst geschreven nadat Paulus gemeenten van heiden-christenen in verschillende gedeelten van Azië gesticht had, en in den boezem dier gemeenten zekere secte van Nicolaï-

---

[1]) Ik bedoel o. a. de plaats I, p. 454: „Not only believers in the Christian religion, but freethinkers who look upon Christ as no more than an extraordinary man, have united to utter his praises in no measured terms.... Some critics, not being Christians, have even gone so far as to assume that whatever items in his reported language or behaviour seemed to reflect some discredit upon him could not be genuine, but must be due to the imagination of his disciples." Daar echter deze woorden op Strausz niet geheel van toepassing zijn, kan ik slechts vermoeden dat hij er mee bedoeld wordt.

[2]) Zie I, a. p. [3]) II, p. 328. [4]) II, p. 366.

tanen ontstaan was. Dat de datum der Apokalypse vrij nauwkeurig vaststaat, en dat het boek ook nu nog, en wel door mannen van gezag, voor een werk van Johannes den zoon van Zebedeus gehouden wordt, vermoedt hij blijkbaar niet.

Bovendien spreekt hij over alles wat christelijk is en over het joodsche dat daarmee samenhangt met een partijdigheid die hem niet zelden geheel verblindt. Het oordeel door Sprenger over Mohammed geveld, acht hij veel te hard, maar hij verzuimt geen gelegenheid om Jezus te verkleinen. Wij laten hem zijn oordeel vrij over de handelingen van Jezus, zooals de intocht in Jeruzalem, dien hij een laakbare onvoorzichtigheid, of de tempelreiniging, die hij een ongeoorloofde daad van geweld acht, waarna Jezus genoodzaakt was zich angstvallig schuil te houden, ofschoon wij meenen dat hij noch van het een noch van het ander iets begrijpt. Maar beweringen zoo nieuw als deze: dat Jezus gewoonlijk vloek met vloek, haat met haat mildelijk vergold [1]), zouden wel eenige toelichting noodig hebben, evenals die andere, dat Jezus' leven, tot zijn laatste reis naar Jeruzalem toe, vrij aangenaam en gelukkig was, en de zwaarste beproeving die hij ondervinden moest, misschien daarin bestaan heeft, dat een Galileesch meisje zijn liefde niet beantwoordde [2]). Men ziet, wij gaan vooruit. De verliefde Maria Magdalena van Renan is afgetreden van 't tooneel, en in haar plaats komt nu een preutsche schoone.... het walgt mij, den zin te voltooien. En zoo schrijft iemand die niet dulden kan, dat de Joden die Jezus verwierpen en vonnisten te streng of onrechtvaardig beoordeeld zullen worden [3]).

Even partijdig is de beoordeeling van Jezus' leer, en daarbij wordt steeds, ja bij voorkeur, gebruik gemaakt van gelijkenissen omtrent wier echtheid gegronde twijfelingen bestaan, zooals die van Lazarus en den rijken man en van de arbeiders in den wijngaard, die althans in den vorm waarin wij ze kennen wel niet door Jezus gesproken zullen zijn. Hardnekkig houdt zich de schrijver aan de letterlijkste opvatting, om zoo het overdrevene

---

1) I, p. 493. 2) I, p. 494.

3) I, p. 379 vgg. De gronden waarop Lord A. de Joden verdedigt, zijn dikwijls curieus genoeg, zooals deze: dat het toch niet aangaat een geheele natie ('t was, let wel, een enkele partij!) in 't ongelijk te stellen, tegenover één persoon. Het betoog dat onze schrijver heeft beproefd is sints lang en veel beter door anderen geleverd; maar hij vermoedt dit niet.

van Jezus' eischen te doen uitkomen. Als de Meester vermaant om niet bezorgd te zijn omtrent voedsel en kleeding, dan heet dit, welbegrepen, een opwekking om van diefstal te leven of naakt te loopen. Te zeggen dat men niet mag zweren bij zijn hoofd, omdat men niet één haar wit of zwart kan maken, staat gelijk met te beweren, dat men niet mag zweren bij het N. T., omdat men geen letter daarvan grooter of kleiner kan maken [1]). Daarom, ofschoon Jezus zelf zoo niet in alle, althans in de meeste opzichten, de andere groote godsdienststichters overtreft, hun leer is dikwijls verre boven de zijne te verkiezen. Het is veel wijzer de les van Kong-tse op te volgen en vriendelijkheid met vriendelijkheid, maar onvriendelijkheid met rechtvaardigheid te beantwoorden, dan te zegenen die ons vloeken en wel te doen die ons haten [2]). Aan den anderen kant zijn de Buddhisten in de leer der zelfverloochening veel consequenter, zooals die Pur*na*, die beloofde zijn vervolgers, zelfs als zij hem doodden, nog goede en vriendelijke menschen te zullen noemen, en als zij hem slechts sloegen met stokken of zwaarden, te zullen prijzen omdat zij hem niet vermoordden. Geen christelijke heilige of martelaar heeft het zoover gebracht. Gelukkig niet! voeg ik er bij, want zulke ziekelijke onzin kan alleen in de verbeelding van een buddhistischen monnik oprijzen. En het hemelsbreed verschil tusschen het weldoen en zegenen van onze haters en het verzekeren dat zij zulke goede en lieve menschen zijn, springt elken onpartijdige aanstonds in het oog. Meer waarheid is er in de vergelijking tusschen Sokrates en Jezus, die de schrijver instelt. Althans het eigenaardige van beider leerwijs heeft hij zeer juist geschetst. Of echter de gaaf van Sokrates zooveel zeldzamer en hooger is dan die waardoor Jezus zich onderscheidde, zou ik wagen te betwijfelen. En als de auteur met zeker welbehagen doet uitkomen, hoe hetgeen hij de dogmatische verzekeringen van Jezus noemt in al zijn „naked presumption" zou ten toon gesteld zijn door enkele eenvoudige vragen van den atheenschen Wijze, dan geloof ik dat hij, uit partijdigheid voor den laatste, zoowel hem als den Meester miskent. De blik van Sokrates was scherp genoeg om onderscheid te maken

---

[1]) Men zweert niet *bij* het N. T., maar in Engeland althans bestaat het fetisistisch gebruik om *op* het N. T. te zweren, wat geheel iets anders is. Overigens is het zeer de vraag of deze uitbreidingen bij de geboden der Bergrede in het 1e Evangelie, authentiek van Jezus zijn.

[2]) I, p. 482.

tusschen de leege frazen der Sofisten die hij bestreed en de vrome levenswijsheid van Jezus, al was zij in den oosterschen spreekvorm gehuld.

Toch is op al de genoemde plaatsen zijn toon nog waardig en ernstig. Meermalen evenwel daalt hij zoo diep, dat wij wanen een geschrift, niet van een engelsch edelman, maar van een duitschen sociaal-demokraat of een hollandschen Jan Rap in de handen te hebben. Nu eens [1]) heet het, dat de uitspraken der christenpriesters met betrekking tot de vergeving der zonde altijd gelegalizeerd worden in het Hof daarboven. Dan [2]), dat de zwakke zijde van Jahve schijnt geweest te zijn, de reputatie die hij onder de Egyptenaars had op te houden, omdat Mozes daarmee altijd zijn toorn weet te bezweren. De God dien Jezus zich geroepen (er staat eigenlijk: „commissioned") achtte te vertegenwoordigen, zoo lezen wij elders [3]), was wel nauw aan dezen Jahve verwant, maar inderdaad een andere. Hij was beter, zachter, niet zulk een willekeurig tiran. De eenige groote misdaad die hij doet, de moord aan Ananias en Sapphira (let wel de God van Jezus!) is niets vergeleken bij al de wandaden van Jahve. En al kleeft er een smet op zijn karakter, te weten, dat hij de arme menschenkinderen tot de eeuwige hellestraf doemt, in de praktijk wordt dat toch verzacht en althans is die straf niet louter willekeur, maar een uitoefening van het recht. Inderdaad, de Christenen mogen dankbaar zijn dat de God door hun Meester gepredikt, vergelijkender wijs zulk een fatsoenlijke god is! Van hem wordt althans niet gezegd, zooals van Jahve, dat hij de eerste kleermaker was [4]), een aardigheid even nieuw als vermakelijk, noch gelachen met „den aanmerkelijken voorraad geraas en rook waarmee hij indruk trachtte te maken" bij zijn wetgeving op Sinaï [5]).

Met zulke ruwheden en platheden kan ik geen geduld hebben. Niet omdat mijn geloof er door aangetast wordt; de dogmen, overleveringen en legenden, waarmee hier de spot wordt gedreven, zijn mij als zoodanig geheel onverschillig. Maar zulk een gemeene pamfletstijl is hinderlijk in een geschrift, dat een wetenschappelijk onderzoek heet te zijn. Misschien heeft de schrijver, door zoo over den godsdienst te spreken waarin hij zelf werd opgevoed, juist zijn groote onpartijdigheid willen toonen. Misschien komt

---

[1]) I, p. 187. [2]) II, p. 310. [3]) II, p. 368 vg.
[4]) II, p. 230. [5]) Ald. p. 245.

er een neiging tot het pikante bij, die zich bijvoorbeeld ook daar verraadt, waar hij de pauselijke onfeilbaarheid verdedigt en het een noodlottig teeken voor het Christendom noemt, dat zoovelen zulk een nuttige leer niet willen aannemen en gedachteloos zich verontwaardigen tegen de eenige kerk die de wijsheid had, haar af te kondigen [1]). Maar zeker hangt die partijdigheid samen met zijn gebrek aan historischen zin, dat hem alles, van welk volk en uit welke eeuw het afkomstig zij, naar éen maatstaf, de levens- en wereldbeschouwing van een beschaafd mensch der negentiende eeuw, beoordeelen doet. Wij vragen voor het Jodendom en Christendom geen toegevendheid, maar billijkheid. Het onderzoek mag even scherp zijn, als waar het den Islâm, of het Mazdeïsme, of welk ander stelsel geldt. Maar het zij strikt rechtvaardig. Ieder woord, ieder gebruik, iedere oorkonde, ieder persoon, moeten beoordeeld worden naar den tijd en den kring, waartoe zij behooren. Hij alleen kan hun recht doen wedervaren, hij alleen ze waardeeren, die zich in de denkwijs en levensbeschouwing van elk ras, van elk standpunt van ontwikkeling weet in te leven, en zoo elk met zijn eigen maatstaf meet. Het laagste zal hij niet verachten, het hoogste niet verkleinen, alles verstaan. De historische methode van vergelijking duldt geen sympathieën of antipathieën; haar eenige sympathie is voor het menschelijke en het goddelijke in den mensch; en zij alleen weet dat overal op te sporen. Niet dat zij alles gelijk stelt; integendeel, zij leert onderscheiden, beoordeelen, wegen, rangschikken naar de innerlijke waarde en de hoogte van ontwikkeling. Niets is dwazer, dan de toepassing van deze methode op den godsdienstvorm, dien men zelf heeft aangenomen, te vreezen of te verbieden; want dat is hetzelfde, als hem den weg tot vooruitgang en verheffing af te snijden, hetzelfde als hem tot eeuwigen stilstand te doemen. De ware onpartijdigheid verbiedt noch een glimlach over de *sancta simplicitas* van het kinderlijk naïeve der oudste voorstellingen van het goddelijke, noch een scherpe afkeuring voor het woeden van dweepzieke hartstochten en zelfzuchtige handelingen, noch een woord van bewondering voor het waarachtig edele en grootsche. Maar zeker eischt zij van niemand, dat hij over de ver-

[1]) I, p. 188. Men zou bescheidenlijk kunnen meenen, dat die verontwaardiging nog uit iets anders dan gedachteloosheid voortspruit, en dat de vraag niet is, of een leer wijs en nuttig, maar of zij waarachtig zij.

hevenste uitingen der vroomheid spreke, op een toon, alsof hij het geloof der wortelgravers van Californië en der australische Wilden beschreef.

III.

Het is te wachten dat de slotsom van zulk een onvolledig en partijdig onderzoek, door een verkeerde methode verkregen, daardoor reeds niet kan worden vertrouwd. De openbaringen van het godsdienstig gevoel, zegt Lord Amberley, zijn overal en in alle eeuwen fundamenteel dezelfde, omdat in alle dezelfde leidende gedachte verborgen is; wijding door den mensch, heiliging door de Godheid. Daarom zijn alle vormen van aanbidding onverschillig, alle even goed — hij meent natuurlijk: even slecht [1]. Nemen wij voor een oogenblik de waarheid der praemisse aan, dan zie ik nog het logische der gevolgtrekking niet in. In zekeren zin kan men zeggen, dat alle boomen, of dat alle dieren, of dat alle menschen fundamenteel dezelfde zijn. Zijn ze nu ook alle even gezond? Het geloof van den Christen die het bloed van Christus drinkt aan den oever van den Theems, zoo wordt er beweerd, is hetzelfde als dat van den Brâhmaan die den Soma uitperst aan den oever der Ganges. Gesteld, dat het zoo ware, het verschil in ontwikkeling tusschen beider godsvereering, het verschil in gehalte tusschen beide vrome handelingen, waarvan de eerste zuiver ethisch, de tweede zuiver naturalistisch is, kan noch geloochend, noch onverschillig geacht worden. En dat het punt waarvan de redeneering uitgaat, althans in den zin waarin het door den schrijver bedoeld wordt, ver van bewezen is, hebben wij reeds duidelijk gezien. Al de godsdienstige verschijnselen, alle geloofsvoorstellingen en vormen van eerdienst zijn, niet uit dezelfde, maar uit gelijke eenvoudige kiemen voortgesproten; alle, ook de verhevenste godsdiensten zijn begonnen met geesten-bezwering en fetisisme, en hebben zich daaruit, door verschillende stadiën heen, steeds hooger ontwikkeld; dat is een hypotheze die ook ons welgegrond voorkomt; maar omdat ze zich zooveel hooger ontwikkeld hebben, verdienen ze ook hooger te worden gewaardeerd.

Lord Amberley maakt een scherp onderscheid tusschen hetgeen

---

[1] II, p. 379—382.

hij „Belief" en hetgeen hij „Faith" noemt, *la croyance* en *la foi*, de geloofsvoorstelling met haar praktische uitingen en het geloof. De eerste meent hij ontleed, en, wat daaruit trouwens nog niet aanstonds volgen zou, als volkomen bedrieglijk, als een ijdele inbeelding gekarakterizeerd te hebben. Het tweede echter verwerpt hij geenszins. Heeft hij den vorm verbrijzeld, den inhoud wil hij trachten te redden. Het algemeen geloof, dat men in alle godsdienstvormen wedervindt, komt nu kortelijk hierop neder: allen, met uitzondering van de ruwste Wilden misschien, gelooven in een hoogste wezen, dat onzichtbaar, onbekend en onkenbaar is; in een zelfstandige menschenziel, — een geloof dat zich uitdrukt in de overtuiging van een leven na den dood en de vereering van de voorvaders —; en eindelijk in de nauwe betrekking tusschen deze beide, tusschen den wereldgeest en den menschengeest, — een geloof dat zich openbaart in den eerdienst en de dogmatiek.

Wij zullen den schrijver niet volgen bij zijn pogingen om te bewijzen, dat dit geloof, of liever deze drie grondbeginselen van alle geloof aan de werkelijkheid beantwoorden, ofschoon in die redeneering veel voorkomt dat opmerking en overweging verdient. Wij laten recht wedervaren aan de scherpzinnigheid, die hem deze drie hoofdpunten heeft doen vaststellen, al zouden wij ze misschien anders formuleeren, en al hebben wij met name tegen de eerste nog ernstig bezwaar. Immers, het geloof in zulk een hoogst, ongekend en onkenbaar wezen zonder naam of eigenschappen is een voorstelling die waarlijk niet in alle godsdiensten en zeker niet in het Mozaïsme voorkomt, zooals Lord A. beweert, en de voorbeelden, die hij daarvan bij de Negers meent te vinden, zijn hoogst twijfelachtig. Ik zou in de plaats der door hem gebezigde woorden willen lezen: het geloof in een bovenmenschelijke macht, die men zich aanvankelijk als een aantal min of meer samenhangende krachten of samenwerkende wezens, later als een hoogsten of eenigen God voorstelt. Toch ligt in deze weinige regels een veel juister ontleding van het godsdienstig geloof, dan in al de voorafgaande wilde en onkritische vergelijkingen, die dezen naam zeker niet verdienen. Maar ik zou willen vragen, wat hem recht geeft, dit nu, als „het geloof" (*Faith*) tegen, „de geloofsbegrippen" (*Belief*) over te stellen, alsof het van anderen aard ware dan dit laatste. Het is inderdaad niets anders dan de inhoud van alle geloofsbegrippen tot een drietal hoofddogmen herleid. Het staat tegen de voorstellingen

die hij verwerpt niet in de verhouding van inhoud tot vorm, het is een nieuwe, beknopter vorm, waarin hij een uittreksel, de quintessence van al die voorstellingen gegoten heeft. Het is een dogmatiek in miniatuur, maar een dogmatiek niettemin.

En nu vernemen wij, dat men tot deze drie hoofddogmen niet komt door redeneering, zooals alle andere worden verkregen, maar op geheel buitengewone wijs. Althans de schrijver spreekt ergens van een waarheid die erkend wordt door rechtstreeksche waarneming, door een afzonderlijk vermogen dat men een inwendigen zin zou kunnen noemen [1]). En uitdrukkelijk verklaart hij [2]), dat wij het bestaan van een ongekend en onkenbaar wezen boven ons niet kunnen *weten*, omdat wij niets weten dan 't geen onze zinnen waarnemen of ons verstand begrijpt, maar dat wij het *voelen*. Doch waartoe met zooveel scherpzinnigheid *betoogd*, dat een wereld zonder zulk een hoogeren oorsprong *ondenkbaar* is, wanneer dit op rechtstreeksche waarneming, op onmiddellijk gevoel berust? Het is immers niet anders dan een besluit, een oordeel, door redeneering verkregen. Het is de verklaring van een waarneming, een gevoel, namelijk van den indruk dien de wereld om ons heen maakt op ons gemoed en van hetgeen wij in ons zelven gevoelen. Is die verklaring noodzakelijk, dan is die noodzakelijkheid een logische, en moet dus bewezen worden. Het gevoel verklaart niets, het moet verklaard worden door de rede. Met een: „Ik voel dat het zoo is!" laten wij ons niet wegzenden. Alleen wanneer men ons zegt: »Ik heb een gevoel, van welks oorzaak ik mij geen andere voorstelling kan maken", hebben wij daar vollen vrede mee, ofschoon wij ons het recht voorbehouden om de juistheid dier voorstelling te onderzoeken.

En de voorstelling die Lord Amberley zich vormt omtrent de verhouding tusschen geloof en geloofsleer, godsdienst en godsdienstvormen, is zeker geheel verkeerd. De godsdienst is *emotional*, zegt hij [3]), de theologie is *intellectual*, waarvan het gevolg is dat de eerste niet, de tweede gedurig wisselt. De theologie wil den godsdienst in onveranderlijke vormen binden, waartegen het intellect in de wetenschap en de emotie in den godsdienst zich bestendig verzetten. Hij erkent, dat het godsdienstig gevoel nauwelijks geboren — wij zouden liever zeggen, ontwaakt — is, of de neiging om het te bepalen en beperken vertoont zich aanstonds.

---

[1]) II, p. 456. [2]) Ald. p. 435. [3]) II, p. 481 vgg.

Maar slechts voor een tijd laat het zich binden. Het kan deze kluisters niet altijd dulden, begint met er zich zelf tegen te verzetten, roept intusschen de hulp der wetenschap in, die het wapenen leent, doodelijk voor de theologie, ademt dan voor een wijle in vrijheid, totdat het weldra weder, nochtans ook nu weer voor een tijd slechts, gekneveld wordt. Zoo staan, volgens hem, geloof en geloofsleer vijandig tegen elkander over. De roeping van het geloof, van den godsdienst, zoo heet het elders [1]), is steeds geweest om het bestaan der betrekking tusschen de hoogste oorzaak en den mensch te concipiëeren, het werk der theologie was geen ander, dan het karakter van die betrekking verkeerd te beschrijven. Men zou van den gestrengen rechter wel nauwkeuriger kennis van de arme misdadigster en haar bedrijven mogen vorderen, voordat zulk een verpletterend vonnis gewezen werd.

Hoe het zij, de schildering van den strijd tusschen het godsdienstig gevoel en de geloofsleer of de godsdienstvormen, zooals zij hier gegeven wordt, is een mythe, zoo goed als de krijg tusschen de goden des lichts en die der duisternis, en heeft, voor de wijsgeerige verklaring van het feit dat zij afbeeldt, even weinig waarde. Dat godsdienstig gevoel, dat zich een tijd lang laat binden, en dat wel, zoodra het in frissche kracht ontwaakt is; dan, zonder merkbare aanleiding of oorzaak, de ketenen waarmee het geboeid is, begint te gevoelen en poogt te verbrijzelen; doch, niet in staat dit zelf alleen te doen, aan de wetenschap de wapenen moet vragen om zijn tiran te bedwingen, maar het, ook met die hulp, niet verder brengt dan een korte poos van vrijheid, om dan weldra weder in den ouden kerker, die inmiddels herbouwd is, te worden opgesloten.... het is inderdaad een treffende geschiedenis, die alleen het ongeluk heeft zeer weinig aan de werkelijkheid te beantwoorden. In de werkelijkheid is de gang van zaken een geheel andere. De kritiek gaat niet van het godsdienstig gevoel, maar van de wetenschap uit. Zij begint den oorlog in haar eigen belang en met haar eigen wapenen. Daardoor gaan de oogen der geloovigen langzamerhand open. Inmiddels zijn zijzelven ook in beschaving en kennis gevorderd, en daarom zien zij nu het gebrekkige, het onverdedigbare in van theologische voorstellingen en dogmatische

[1]) II, 472 vgg.

begrippen, die hun vroeger voldeden, althans geen ergernis gaven. Nu eerst ontwaakt het godsdienstig gevoel; bij degenen die achterlijk bleven in ontwikkeling, om zich tegen de wetenschap te verzetten en de leerstukken, voor hen met den godsdienst één, te handhaven; bij degenen, die meegingen met hun tijd, om hen te doen protesteeren tegen vormen, die voor hen de uitdrukking niet meer kunnen zijn van 't geen hun gemoed behoeft. Nu eerst worden dat kluisters. Of liever, ziehier een vergelijking, die mij juister voorkomt, nu eerst wordt het oude kleed hun te eng, niet omdat het nooit gepast heeft, maar omdat zij die het dragen gegroeid zijn. Wat hun nu te doen staat? Immers hetzelfde wat elk verstandig mensch doet, zoodra zijn kleeren hem te eng zijn? Zich nieuwe verschaffen, of zoo het niet aanstonds mogelijk is, de oude laten uitleggen. Ik denk althans, dat zeer weinigen, uit tegenzin tegen te nauwe kleederen en uit vrees, dat de nieuwe, die zij zich laten vervaardigen, hun eenmaal weder zulk een onaangenaam gevoel zullen berokkenen, zich maar liever ongekleed aan weer en wind zullen blootstellen. Toch is het dat, wat de radicale vijanden van alle geloofsleer en godsdienstvormen, zooals lord Amberley, schijnen te willen.

„Nauwlijks is het godsdienstig gevoel ontwaakt, of de neiging om het te beperken en te bepalen vertoont zich." Maar is dit zoo, en nemen wij dit verschijnsel waar bij iedere godsdienstige hervorming, dan is het onmogelijk dit voor boosaardige willekeur te houden, maar dan zijn wij gedwongen ook hier aan noodzakelijkheid te denken. Dan beantwoordt het gieten van den nieuwen geest in nieuwe vormen aan een behoefte der menschelijke natuur. De voorstelling van het dogma als een kluister den godsdienst aangelegd, is alleen juist van verouderde dogmen, die men opdringt aan degenen, die ze ontwassen zijn. In den aanvang zijn de leerstukken en de vormen van eerdienst uitingen van het godsdienstig gevoel en stemmen ze overeen met de eischen van het vroom gemoed. En let wel, dat degenen die ze in 't leven roepen niet de bestrijders der godsdienstige beweging, niet de vijanden van den vooruitgang zijn — dezen houden zich aan de oude vormen — noch boosaardige schijnvrienden, die haar zoo willen stuiten in haar loop en bedwingen, maar juist degenen die haar vastheid en duurzaamheid willen geven. De fout is niet dat er dogmen en riten zijn; zij zijn voor den godsdienst even onontbeerlijk als het lichaam voor den geest; de fout is,

dat men ze dikwijls met uiterlijk gezag wil opleggen en ze voor alle eeuwen geldig verklaart. En het is daartegen, dat het godsdienstig gevoel zich verzet.

Ook wij willen onderscheiden tusschen den godsdienst en zijn vormen, tusschen het blijvende en voorbijgaande, en ook wij achten het de roeping van de voorgangers op dit gebied, om steeds op het blijvende te wijzen en dat voorbijgaande te verbeteren. Ook wij weten en erkennen, dat de ware eerdienst gemeenschap des geestes, des gemoeds is met Hem, van wien wij slechts gebrekkig kunnen stamelen. Ook wij zijn overtuigd, dat de ondoorgrondelijke Oorsprong van alle leven zich niet maar in teekenen en treffende voorvallen of in heilige boeken, maar in alles openbaart. Dat hij niet aan bepaalde plaatsen gebonden is of in bepaalde voorwerpen zetelt, daarvan wisten reeds de vromen in Israël te getuigen. Maar de erkenning dezer waarheden verbiedt ons niet onze godsdienstige gevoelens in woorden en beelden te kleeden of in daden te uiten; zij verplicht ons alleen onze voorstellingen en handelingen daarmee in overeenstemming te brengen.

Inderdaad, niets is voor de wetenschap van den mensch zoowel als voor den godsdienst zelven van meer belang, dan een ontleding, een ernstige kritische beschouwing van het godsdienstig geloof in al zijn uitingen. Daarom heeft mij de Analyze door Lord Amberley gegeven, meer nog door de gebrekkige wijs waarop zij volbracht werd, dan door de uitkomsten, waartoe zij leidde, teleurgesteld. Naar aanleiding van zijn omslachtig werk, waarin trouwens ook veel goeds en wetenswaardigs voorkomt, heb ik gepoogd de methode en de onvermijdelijke vereischten van zulk een onderzoek te schetsen. Alleen wanneer men zich daarbij getrouwelijk houdt aan de historische methode van vergelijking en steeds volledig en onpartijdig poogt te zijn, kan het tot zekere uitkomsten voeren. Zoo alleen kan men den oorsprong en het wezen van den godsdienst, het gevoel, waaruit hij voortspruit, het eigenaardige waardoor hij zich altijd kenmerkt, en de wetten zijner ontwikkeling leeren kennen. Het gebrekkige en onvoldoende van nog heerschende leerstukken, gebruiken, inrichtingen zal zoo waarschijnlijk aan 't licht komen; doch, omdat men ze niet in 't afgetrokken, maar in hun samenhang met eenmaal heerschende beginselen, als uitdrukking van een eenmaal levend geloof heeft leeren kennen, zal men ze gelijk alle vroe-

gere kunnen waardeeren. Nieuwe vormen schept het geloof zich zelf; de wetenschap sticht godsdiensten noch staten; maar zij legt er de grondslagen van; en zoo 't geloof eenmaal in schooner gestalte herboren wordt, dan zal dat mee de vrucht van dit waarheidlievend onderzoek zijn.

Leiden, Sept. 1876. C. P. TIELE.

DE OORSPRONG VAN DEN NAAM „SADDUCEËN".

Dat het woord צדוקי, σαδδουκαῖος, afgeleid is van den eigennaam Sadôk of Saddoek [1]), mogen wij thans voor bewezen houden; de afleiding van צדיק of צדקה, hoewel door Derenbourg nog voorgestaan [2]), is bepaald mislukt. Zoo oordeelen ook Wellhausen [3]), Schürer [4]), Hausrath [5]) en Kuenen [6]).

Rest de vraag: naar welken Sadok heetten zij zoo?

Het ligt voor de hand, te denken aan den bekenden Sadok, den eersten priester in den tempel van Salomo, en op hem wijzen dan ook Geiger, wiens gevoelen men kent [7]), en al de bovengenoemde geleerden, behalve Kuenen. Deze heeft in de eerste der aangehaalde verhandelingen de gissing voorgedragen, aan een plaats in het natalmudisch geschrift *Abôt de rabbi Nathan* ontleend, dat de Sadok, van wien de Sadduceën den naam dragen, een overigens geheel onbekend priester van veel jonger tijd, misschien derdehalve eeuw vóor Chr., geweest is. In de tweede verhandeling, een aankondiging en beoordeeling van Wellhausen's werk, blijft hij hierbij; maar zijn eenig argument is, dat de verklaring, die Wellhausen geeft van de wijze, waarop de naam van den ouden Sadok tot een partijnaam geworden is, niet volkomen bevredigend is. Het is dus slechts een noodschot.

Geenszins beweer ik in staat te zijn om alle vragen, die ten aanzien van dit onderwerp oprijzen, te beantwoorden. Maar ik

---

1) Jos. *Oudh.* XVIII, 1 § 1, LXX Neh. III: 29, XI: 11.
2) *Essai de l' histoire* etc. p. 77, 452 s.
3) Wellhausen, *die Pharisäen u. die Sadducäer* S. 45 ff.
4) *Neutestamentliche Zeitgesch.* S. 427.
5) In Schenkel's *Bibellex.* IV S. 520.
6) Theol. Tijdschr. III, bl. 496, IX bl. 632 vgg.
7) *Urschr. u Uebers.* S. 102 ff.; vgl. Theol. Tijdschrift en Wellhausen, t. a. p.

meen te kunnen aantoonen, dat Wellhausen op een paar punten dwaalt; wat aan het klemmende van zijn betoog niet weinig afbreuk doet. Het zij mij vergund, hierover het een en ander in het midden te brengen!

Tot op zeker punt is de geschiedenis van den naam bekend. Ik breng ze met weinige woorden in herinnering.

In den Jeruzalemschen tempel heeft sedert Salomo het geslacht van Sadok het altaar bediend en alle priesterlijke betrekkingen bekleed. Onder die *bnê Sadôk* stonden alleen de *netinîm*, „de knechten van Salomo" en andere, meest heidensche, tempelslaven. De andere heiligdommen werden door verschillende, meest Levietische, familiën bediend. Toen de Mozaïsche partij de heidensche overwon, zou de schrijver van Deuteronomium die Levieten wel gaarne in alle rechten der Jeruzalemsche priesters hebben willen laten deelen. Maar, al was dit een zeer verstandige maatregel om zijn wet ingang te doen vinden, hij was niet naar den smaak der *bnê Sadôk*, die geenszins de offeraars op de „hoogten" als hunne evenknieën beschouwden. Toen dan de hervorming van Jozia tot stand gekomen was, werd een middenweg ingeslagen: de van hunne heiligdommen en daardoor tevens van hun levensonderhoud beroofde *bnê Lewi* zouden wel medegenieten van de inkomsten der Jeruzalemsche priesters, maar mochten de eer niet hebben, aan hun werk deel te nemen. Zoo verkeerden zij tot aan de Ballingschap in een afhankelijken en weinig eervollen staat. Ezechiël nu handhaafde niet slechts dezen toestand, maar gaf ook aan de Levieten, die door hun afgoderijen zich onwaardig gemaakt hadden Jhwh te bedienen, een bepaalde plaats in den tempel: zij namelijk moesten de heidensche tempelslaven vervangen. Immers, het kwam volgens hem volstrekt niet te pas, die onbesnedenen toe te laten tot het heiligdom, en de Levieten waren juist menschen, goed genoeg om die nederige betrekkingen te bekleeden: zij hadden zoo lang in hunne afgodische tempels het volk bediend, dat zij dit ook wel te Jeruzalem konden doen, door de offers der tempelgangers te slachten en zulke geringe werkzaamheden meer. Jhwh-zelven bedienen mochten zij niet. Dit was voorbehouden voor het geslacht van Sadok, dat nooit afvallig was gewoest [1]).

Staat dit alles vast, ik mag daarenboven voor bewezen houden,

---

[1]) Vooral Ezech. 44: 9—16; verder 40: 46, 43: 19, 48: 11—13.

dat de verklaring van 1 Sam. 2 : 27—36, in 1 Kon. 2 : 27 gegeven, de ware is; „de getrouwe priester" in eerstgenoemde plaats is niemand anders dan Sadok [1]).

Er zijn dus zeker uit de Ballingschap priesters teruggekomen, die *bnê Sadôk* heetten; de vraag is: waren dit de eenige? en zoo niet, in welke verhouding stonden dan deze tot de overige? Uit de eerste eeuwen na den herbouw van het altaar te Jeruzalem weten wij hieromtrent niets; dat toch de naam Sadok in een enkele genealogische lijst voorkomt [2]), geeft geen licht. Het eerste, dat wij er over hooren, is uit het Boek der Kronieken

Hoe minder dit werk ons geschiedenis in den gewonen zin van het woord geeft en hoe onbruikbaarder het dus is als kenbron van de eeuwen vóór de Ballingschap, des te grooter wordt zijn waarde als getuige voor de denkbeelden van den schrijver en zijn tijd. Hiervoor is het te betreuren, dat er enkele korte aanteekeningen in voorkomen, die nog op een andere bron schijnen te wijzen dan de ons bekende boeken der Koningen, en de verbeelding des auteurs, door wien de inrichtingen van zijn tijd in de oudheid verplaatst worden. Intusschen aan deze beide moet ongetwijfeld een zeer groot deel van den inhoud toegekend worden, onder andere al wat hij van Sadok en zijn geslacht, alsmede van de priesters en Levieten uit den ouden tijd zegt. Doch om dit geheel te waardeeren, moeten wij de gegevens in oogenschouw nemen, waarmee de schrijver werken moest.

Een daarvan bespraken wij reeds: de voorschriften van Ezechiël over de Levieten en de *bnê Sadôk*. Hierbij komen de overleveringen van de boeken Samuël en Koningen, waarin Sadok niet slechts als de eerste priester in den Salomonischen tempel voorkwam, maar ook aan de nazaten van hem, „den getrouwen priester", in onderscheiding van Eli's geslacht, het recht op dit priesterschap werd toegekend.

In de derde plaats noemen wij de wet, die aan Ezra's hervorming ten grondslag lag, met hare latere aanvullingen, die de hoofdzaak echter niet raken. Bij het geven zijner voorschriften aangaande de indeeling van den stam Levi, ging de opsteller natuurlijk van de werkelijkheid uit; hieraan ontleende hij de bouwstoffen voor zijn ideaal, de hoofdpunten van zijn stelsel. Maar in twee opzichten verschilde dit van den feitelijken toestand

[1]) Vgl. Kuenen in Th. Tijdschr. III bl. 474 vgg.

[2]) Neh. 11: 11.

zijner dagen: al wat hij hierin afkeurde wordt in zijn voorstelling gemist, en vele onregelmatigheden, oneffenheden als het ware, zijn uitgewischt, gladgestreken naar de eischen van zijn systeem. Evenmin als Ezechiël, toen hij in zijn verbeelding het toekomstig Kanaän door rechte lijnen in stukken van dezelfde grootte, voor elken stam één, verdeelde, zich om rivieren en bergen, of om de hier grooter daar kleiner vruchtbaarheid van den grond bekommerde, even weinig stoorde zich Ezra of zijn geestverwant aan de verkregen rechten en den invloed van sommige familiën, die aan den tempel dienst deden.

Een enkele maal doet zich de invloed der werkelijkheid gevoelen in den nadruk, waarmee sommige bepalingen gegeven, en de uitdrukkingen, die daarbij gebruikt worden.

Uit dit oogpunt is zeer merkwaardig, wat wij van de Levieten in Num. 3: 5—10 lezen: „Jhwh sprak tot Mozes: Doe den stam van Levi naderen en plaats hem vóór den priester Aäron, opdat hij hem ondergeschikt zij en hem zoowel als der geheele gemeente vóor de openbaringstent ten dienste sta bij het verrichten van het werk aan de tent. De Levieten zullen zich bezighouden met het gereedschap der tent en met de belangen der Israëlieten. Zoo zult gij hen geven aan Aäron en zijne zonen; gegeven, gegeven zijn zij hem uit de zonen Israël's! Aäron en zijn zonen zult gij daarentegen aanstellen om hun priesterschap waar te nemen: iedere leek, die nadert, zal gedood worden." De rang, die hier aan de Levieten toegekend wordt, is volkomen dezelfde als bij Ezechiël; maar de door den Wetgever gebezigde uitdrukkingen voegen niet goed in zijn eigen stelsel, volgens hetwelk Levi de uitverkoren, heilige stam is, aan Jhwh in plaats van de eerstgeborenen geschonken [1]). Daarom ontvangen zij van het volk de tienden en keeren hiervan op hunne beurt de tienden aan de priesters uit [2]). Volgens Num. 18: 6 zijn de Levieten door het volk „gegeven" aan Jhwh, volgens Num. 3: 9, 8: 19 daarentegen zijn zij door Jhwh „gegeven" aan de Aäronieden. De nadruk nu, in deze plaatsen op dat „gegeven" gelegd, schijnt vreemd, maar wordt verklaard door den bestaanden toestand, waarop de Wetgever het oog had en dien hij wilde veranderen. Er dienden toch aan het heiligdom na de Ballingschap nog altijd zeer vele *netinîm*, „gegevenen" — waarschijnlijk wel allen reeds

[1]) Num. 17, 3 : 11 vgg., 8 : 5—6.

[2]) Num. 18 : 21 vgg.

tot het Jodendom overgegaan, maar toch niet uit de *bnê Israêl*, laat staan uit Levi. Dit rechtstreeks te bestrijden, was den Wetgever door zijn inkleeding onmogelijk gemaakt, maar hij gaf een zeer duidelijke vingerwijzing in zijn herhaald „gegeven"; daarmee maakte hij de Levieten tot *netinîm*.

Zijn inkleeding zou den Wetgever ook verhinderd hebben om de *bnê Sadôk* met name als de door God aangestelde priesters aan te wijzen, indien hij het al gewild had. Doch dit is zeer twijfelachtig. Immers, aan de oude familiën hadden zich zeker sommige andere zoo nauw aangesloten, dat het noch wenschelijk noch mogelijk was, hen te verwijderen. Er moest dus een ander dan Sadok stamvader der priesters worden, en wel iemand uit Mozes' tijd. Hiertoe leende zich de persoon van Aäron zeer goed. De Wetgever noemde dientengevolge niet alleen dezen broeder van Mozes als eersten hoogepriester en zijn zoon Eleazar als zijn opvolger, maar vermeldde ook de vier familiën der Aäronieden, Nadab, Abihoe, Eleazar en Ithamar [1]). Een jonger wetgever deelde het uitsterven der eerste twee in legendarischen vorm mee [2]), terwijl een nadere indeeling der Aäronieden onbesproken bleef.

Met al die gegevens nu, de overleveringen in de boeken Samuel en Koningen, de voorschriften van Ezechiël en die der Wet moest de auteur van Kronieken rekening houden, en het allerminst kon hij den toestand van den eeredienst onder David en Salomo, dien hij zijnen lezers als ideaal voorhield, teekenen als in strijd met de Wet.

Dit viel hem evenwel moeilijk genoeg; want, wilde hij zijn doel bereiken en invloed op zijn tijd oefenen, dan mocht hij geen ideaal schetsen, dat alleen bij eene vrij groote omkeering van zaken te verwezenlijken was, dan moest hij het bestaande zooveel mogelijk aanvaarden, en — dit kwam niet met de Wet overeen.

Immers, noch de vermaningen van Ezechiël, noch de voorschriften der Wet zijn bij de inrichting van den eeredienst in alle punten opgevolgd. Zij hebben, ook als uitdrukking der inzichten van sommige toongevers, invloed geoefend, grooten invloed zelfs; maar vele andere machten, die maar niet weg te cijferen waren, deden zich daarnevens krachtig gelden. Vooreerst, de *netinîm* waren er nu eens, zelfs in grooten getale en blakende van ijver voor het heiligdom. Zij lieten zich dus niet verdringen en zijn

[1]) Ex. 6 : 22.

[2]) Lev. 10 : 1—8.

gebleven; zeker zijn zij later voor een deel door verdichte geslachtregisters onder de Levieten opgenomen. Dan waren de Levieten, d. i. de voormalige *bama*priesters, volstrekt niet genegen, zich met een ondergeschikte betrekking te vergenoegen, vooral niet om de plaats der *netinîm* in te nemen. En zij hadden groote macht. Men bedenke, dat tot hen de invloedrijke priesterschappen van heiligdommen als Berzéba, Gibeon, Gilgal, Bethel en Dan behoorden. Zouden de nakomelingen van Jonathan ben Gersom ben Mozes [1]) zich als tempelslaven hebben laten gebruiken? Daarenboven bezaten sommige dier familiën geheimen, waarvan de Jeruzalemsche tempel groot nut kon trekken; éene der niet-Zadokietische familiën bijvoorbeeld kon beter toonbrooden bakken dan eenige andere [2]). Allerlei omstandigheden, die zich reeds bij het ontstaan der Wet hadden doen gelden, bleven ook daarna invloed oefenen. Verkregen rechten toch, bijzondere bekwaamheden, diensten, aan den één of anderen hoogepriester bewezen en met voordeelige posten aan den tempel beloond, maakten, dat sommige Levieten-familiën tot den rang der *bnê Sadôk* rezen, en brachten, òf hun verleden in het vergeetboek, òf deden hen, hoewel hun afkomst in herinnering bleef, in eere komen. Intusschen wisten andere Levieten-familiën een plaats op het tempelorkest te veroveren; terwijl weer andere daarentegen gaandeweg daalden en met de *netinîm* samensmolten.

De priesters tijdens Ezra waren dus niet allen *bnê Sadôk*, en de Wet had als het ware een nieuwen band tusschen hen geschapen door hen *bnê Aharôn* te noemen. Doch zouden daarom de oude geslachten, waaruit ook de hoogepriesters afkomstig waren, hun adel verzaakt en zich met gewone priesters gelijkgesteld hebben? Ondenkbaar!

Te minder was hiervan sprake, daar het aantal der priesters steeds klom. De toevloed van leden der Aäroniedische geslachten was, in tijden waarin de eeredienst bloeide, zeer groot; men had geen recht, iemand af te wijzen, die aan de wettige vereischten voldeed, en dewijl het aantal van hen, die dagelijks den dienst moesten waarnemen, beperkt was, en men toch niet al die leegloopende menschen voeden kon, zoo werden de priesters in afdeelingen gesplitst, eerst vier, eindelijk vier en twintig, die beurt om beurt dienst deden. Een lid dier afdeelingen heette:

---

[1]) Richt. 18 : 30. [2]) 1 Kron. 9 : 32.

een gewoon priester, כהן הדיוט, ἰδιώτης; want met dien naam wordt een priester niet onderscheiden van den hoogepriester alleen [1]), maar van alle opperpriesters of hoogwaardigheidbekleeders [2]).

Dezulken nu waren er zeer vele: Onder den hoogepriester stonden zijn plaatsvervanger, de tempeladministrateurs, de sleuteldragers, schatbewaarders en vijftien ממנים, die het bestuur hadden over verschillende deelen van den dienst, als: de tijdregeling, het sluiten en openen der deuren, de bewaking van het heiligdom, het orkest enz. [3]). Al deze prelaten werden niet wekelijks afgelost, maar bleven voortdurend in dienst, waarbij zij wel vaak van plaatsvervangers gebruik zullen gemaakt hebben. Het spreekt vanzelf, dat deze winstgevende en geëerde betrekkingen zooveel mogelijk aan het hoogepriesterlijk geslacht werden gegeven; immers de hoogepriester, al kon hij eenmaal verkregen rechten niet schenden, had toch voor een goed deel over die posten te beschikken, en nepotisme werd oudtijds niet slechts voor geoorloofd maar voor plichtmatig gehouden.

Wat ligt nu, als dit de feitelijke toestand was, meer voor de hand dan dat de oude, eervolle naam van *bnê Sadôk* op dezen priesteradel was overgegaan?

Dat dit inderdaad het geval was, blijkt uit een plaats in Kronieken, waarop de onderzoekers, naar ik meen, tot nog toe hun aandacht te weinig gevestigd hebben. Ik bedoel 2 Kron. 31 : 10, waar wij lezen, dat Hizkia, toen hij aan de priesters en Levieten inlichting gevraagd had omtrent eenige hoopen eerstelingen, door de Israëlieten bijeengebracht, hierop bescheid ontving van Azarja, „den priester, het hoofd van het huis Sadok's" [4]). Deze wordt in vs. 13 genaamd: „vorst (נגיד) van het Godshuis", en dat deze uitdrukking niet hetzelfde beteekent als hoogepriester, blijkt uit 35 : 8, waar drie mannen gelijktijdig dien titel dragen. Of de schrijver van Kronieken toch bedoeld heeft, dat die Azarja hoogepriester was, is zeer moeilijk uit te maken, daar hij met dezen titel zeer spaarzaam is, den naam הכהן הגדול nooit gebruikt, zelfs daar niet, waar het Boek der Koningen het bij uitzondering

---

[1]) Zooals Buxtorf en Levy in hunne lexica s. v. beweren.

[2]) Vgl. Reland *Antiq. sacrae* p. 88.

[3]) Zie Reland *Antiq. sacrae* p. 90 sq.

[4]) Niet „de hoofdpriester, voor het huis van Sadok", zooals de Statenvertaling, met de meeste uitleggers, heeft.

doet [1]), en den titel כהן הראש zelden bezigt [2]), terwijl הכ׳ הג׳ in het boek Nehemia alleen aan Eljasjîb gegeven wordt [3]) en כה״ר in Ezra alleen aan Aäron [4]). De auteur dier drie geschriften heeft er zich blijkbaar niet veel over bekommerd, of er een geregelde opvolging van hoogepriesters in de rechte lijn van Aäron af tot zijn tijd toe had plaats gehad. De eenige vereischte was: afkomst van Aäron, m. a. w. zuiver priesterlijk bloed.

2 Kron. 31 nu is een verdicht verhaal, waardoor de geloovigen werden aangespoord tot het opbrengen van eerstelingen. Dat het eene verdichting is, blijkt reeds uit de vermelding der priestersteden [5]), wier bestaan overeenkomstig de Wet ondersteld wordt, maar die er in werkelijkheid nooit geweest zijn.

Welnu, juist als verdichting heeft het verhaal voor ons onderzoek groote waarde; hieruit toch volgt, dat de benaming „huis van Sadok" door den opsteller niet aan de overlevering ontleend is. Uit de Wet heeft hij ze ook niet, en het kan dus wel niet anders dan een gangbare uitdrukking in zijn tijd zijn geweest. Dat zij de gezaghebbers in den tempel, den priesteradel, aanduidde, wordt door het verband bevestigd; immers, nadat de personen, die een werkzaam aandeel hadden genomen aan het verzamelen der eerstelingen, in het algemeen als „de priesters en de Levieten" beschreven zijn, wordt de zaak verder bestuurd door een vorst (נגיד) Kananja, den Leviet, en zijn broeder, als zijn plaatsvervanger (משנה), en verder eenige beambten (פקידים), door die twee aangesteld, volgens de verordening van koning Hizkia en Azarja, den vorst van het Godshuis. Dezen zijn dus de gezaghebbers, in wier naam Azarja, als hoofd van het huis Sadok's, gesproken had. *Bêth Sadôk* duidde derhalve tijdens den schrijver van Kronieken den priesteradel aan. Wanneer Wellhausen dan beweert: Wie niet wil aannemen, dat Sadduceër van Sadok, den ouden opperpriester, afgeleid is, totdat hem het bewijs voor de continuïteit van den naam Sadok geleverd is, eischt te veel — dan mag hij hierin recht hebben, want de lijn kan in allen gevalle niet dan met vele gapingen getrokken worden; maar hij heeft toch een zeer belangrijk punt in de lijn over het hoofd

---

[1]) Vgl. 2 Kron. 34: 14 met 2 Kon. 22: 4, 8, 23: 4.
[2]) 2 Kron. 19: 11, 24: 11, 26: 20.
[3]) Neh. 3: 1, 20, 13: 28.
[4]) Ezra 7: 4.
[5]) Vs. 15.

gezien. Met 1 Kron. 31 toch naderen wij den tijd, waarin de naam Sadduceër zich als partijnaam vertoont, aanmerkelijk.

Met de inderdaad niet gewaagde onderstelling, dat „het huis Sadok's" tijdens het opstellen van Kronieken (op het vroegst 250) den priesteradel aanduidde, strookt de plaats, die Sadok in het boek inneemt, en alles, wat de schrijver over de regeling der priesterafdeelingen zegt, uitmuntend. Laat ons zien!

Hoe komt Wellhausen er toch aan, te beweren [1]), dat de schrijver van Kronieken alle oorspronkelijk niet-Jeruzalemsche priesters zonen van Ithamar noemt en iedere gelegenheid te baat neemt, hen voor indringers te verklaren, terwijl hij alleen de zonen van Eleazar voor bevoegde priesters houdt? Er is hiervan geen spoor te ontdekken. Integendeel, hij zegt uitdrukkelijk [2]), bij het verhaal, hoe de 24 priesterafdeelingen haar rangorde vaststelden: „Zij wierpen er het lot om, want de vorsten van het heiligdom en de vorsten Gods waren zoowel uit Eleazar als uit Ithamar." De uitdrukking „vorsten van het heiligdom en vorsten Gods" is vreemd genoeg; de laatste helft er van wordt alleen hier gevonden, maar de titel שרי קדש, die ook Jez. 43: 28 voorkomt, zal wel hetzelfde beteekenen als hoofden der priesters שרי הכהנים, 2 Kron. 36: 14. Wanneer het feit, dat de priestervorsten uit beide familiën waren, de reden genoemd wordt, waarom zij het lot wierpen over de plaats, die iedere afdeeling zou innemen, dan beteekent dit met andere woorden: al die afdeelingen hadden gelijke rechten.

Geiger [3]), en na hem Wellhausen, wijst er op, dat Eleazar's afdeelingen 16, Ithamar's slechts 8 in getal waren. Welnu, wat bewijst dit? Dat de schrijver de eerste voor meer bevoegd tot het priesterschap dan de laatste beschouwde? In geenen deele! Het zal wel een feit geweest zijn, dat — natuurlijk niet in David's tijd maar in den zijnen — twee derden der priesterafdeelingen zich zonen van Eleazar noemden. De schrijver heeft toch evenmin de namen van Aäron's zonen als die der 24 priesterafdeelingen zelf bedacht. Hij was volstrekt geen revolutionair man, wat hij in hooge mate zou geweest zijn, indien hij de hoofdstelling der Wet: alle zonen van Aäron zijn tot het priesterschap geroepen, had zoeken omver te werpen.

---

[1]) S 48.

[2]) 1 Kron. 24: 5.

[3]) *Urschr.* S. 24.

Wellhausen, hoewel zeer goed wetende, hoe Geiger de ware stelling, dat de Sadduceëen de *bnê Sadôk* zijn, door tal van geheel onjuiste argumenten heeft zoeken te staven, liet zich toch hier door hem verschalken. Geiger, die, gelijk men weet, overal in het O. V. Sadokieten vindt, treft ze ook aan in de *bnê Eleazar*, en Wellhausen gaat hierin met hem mee. Ten onrechte! De *bnê Eleazar* waren gewone priesters, de *bnê Sadôk* prelaten, שרי קדש.

Heeft de schrijver van Kronieken Sadok opzettelijk verheerlijkt? In zekeren zin, ja. In zoover namelijk als Sadok een zeer eervolle plaats in zijn verhalen inneemt. Hij komt te Siklag bij David, vergezeld van twee en twintig vorsten van zijn huis; hij doet dienst, als hoofd der *bnê Eleazar*, met Achimelech, dien de schrijver uit vergissing in plaats van Ebjathar het hoofd der *bnê Ithamar* in David's en Salomo's tijd noemt [1]); hij bestuurt onder David den offerdienst te Gibeon [2]) en wordt tegelijk met Salomo gezalfd [3]), terwijl hij onder diens regeering als hoofd der Aäronieden optreedt [4]). Maar wat kon men anders van den schrijver verwachten? Hij geeft aan Sadok geheel dezelfde plaats als deze in de boeken Samuel en Koningen innam. Wanneer hij hem te Gibeon als opperpriester plaatst, terwijl Ebjathar niet als priester bij de ark voorkomt, dan zal dit wel hieruit te verklaren zijn, dat de auteur alleen te Gibeon een geregelden offerdienst onderstelt, terwijl vóor de ark, na het plechtig offer bij het overbrengen op den Sion, niet geofferd, alleen muziek gemaakt werd [5]).

Opmerkelijk is het verhaal van Sadok's optreden in Siklag. Immers, hij wordt daar ten tooneele gevoerd als een kloek jongeling en hoofd van zijn huis, terwijl aan zijne vermelding die van zekeren Jojada als hoofd der Aäronieden voorafgaat [6]). De schrijver onderscheidt dus dezen van de *bnê Sadôk* en laat geenszins Sadok uit het hoogepriesterlijk geslacht ontspruiten. De gewone voorstelling is, dat Eli, uit Ithamar's huis, de reeks der hoogepriesters uit Eleazar's geslacht heeft afgebroken, maar hun waardigheid met Sadok weer tot de lijn van Aäron's oudsten zoon

[1]) 1 Kron. 15: 11, 18: 16, 24: 3 vgg.
[2]) 1 Kron. 16: 39.
[3]) 1 Kron. 29: 22.
[4]) 1 Kron. 27 : 17.
[5]) 1 Kron. 16 : 1—6, 37—42.
[6]) 1 Kron. 12 : 27 vg.

is weergekeerd. Nu, dat zulk een geregelde opvolging in de werkelijkheid niet plaats heeft gehad, wordt vrij algemeen toegegeven; maar ook zij, die dit erkennen, wanen, dat dit de voorstelling van den schrijver van Kronieken is [1]). Dit is zoo niet. Men heeft het uit Jozefus [2]); Kronieken geeft geen lijst van hoogepriesters, alleen een geslachtregister van den in zijn tijd regeerenden, waarin ook Sadok voorkomt [3]). Dat deze niet uit de regeerende linie was, wordt onomwonden erkend, evenals in de boeken Samuel. Trouwens, aan afstamming uit de regeerende lijn werd, naar het schijnt, door de Joden niet veel gewicht gehecht. Wanneer dan, in 2 Sam. 8: 17, Sadok de zoon van Ahitoeb wordt genoemd nevens Achimelech ben Ebjathar, dan zullen wij het wel met Wellhausen [4]) eens zijn, dat er moet gelezen worden: „Ebjathar ben Achimelech ben Ahitoeb en Sadok"; maar waarom wij hier aan eene opzettelijke verandering zouden te denken hebben, is niet duidelijk. De man, die den tekst verdraaide, zou dan Sadok tot een afstammeling van Eli gemaakt hebben. Met welk doel? Zijn bevoegdheid tot het hoogepriesterschap lag volgens de naëxilische Joden reeds in zijn afstamming van Aäron; ieder priester was bevoegd, de hoogste waardigheid te bekleeden. Het is toch zeer opmerkelijk, dat, als de schriftgeleerden zich vrijwillig aan Alkimus onderwerpen, zij dit alleen doen, omdat hij uit Aäron's geslacht, niet omdat hij uit de hoogepriesterlijke familie gesproten is [5]), en eveneens, dat de Farizeën de bevoegdheid der Hasmoneën tot de hoogepriesterlijke waardigheid alleen bestrijden op grond der verdenking, dat de moeder van Johannes Hyrkanus geen priestervrouw heeft mogen zijn of blijven [6]).

Was de schrijver van Kronieken dus niet in de verzoeking, in dit opzicht de oude berichten tot verheerlijking van zijn held te verdraaien, ook op andere punten doet hij dit met groote gematigdheid. Er is geen zweem van partijdrift in zijn voorstellingen. Hiertoe was dan ook geen de minste aanleiding. De *bnê Aharôn* moesten hunne rechten als priesters dikwerf met kracht handhaven tegen de *bnê Lewî*, want dezen, vooral de leden van

1) Bijv. Geiger S. 25.
2) *Oudh.* 6 : 10 § 5, 8 : 1 § 3.
3) 1 Kron. 5 : 31 vgg., 6 : 35 vgg.
4) *Der Text der Büch. Samuelis* S. 176 f.
5) 1 Makk. 7 : 14.
6) Jos. *Oudh.* 13, 10 § 5.

het orkest, zochten gedurig een betere positie te erlangen; maar de *bnê Sadôk* waren in het onbetwist bezit der hooge betrekkingen.

Als de oude Israëlieten gewaagden van iemands „huis" of „zonen", dan moeten wij, zooals bekend is, dit minder in een genealogischen, dan wel in een (als ik het zoo noemen mag) politieken zin opvatten. Al maakte eene kleinere of grootere familie (in de beteekenis, die wij aan het woord hechten) de kern der vereeniging uit, anderen sloten zich daarbij aan, verzwagerden er zich mee of bleven een ondergeschikte rol in het „huis" vervullen; de „vader" van een „huis" beteekende in Israël, evenals elders, vóor alles het hoofd. Dit een en ander geldt ook van het „huis Sadok's"; wat de schrijver van Kronieken onwillekeurig te kennen geeft, wanneer hij bij het loten der priesterafdeelingen zegt, dat de „gewijde vorsten" zoowel uit Eleazar als uit Ithamar waren. Daar nu onder de Lagiden en Seleuciden de hoogepriester zoowel binnen- als buitenslands het erkend hoofd van den Joodschen staat was en dientengevolge nevens het geestelijk ook het wereldlijk gezag voerde, is niets natuurlijker dan dat niet slechts priesters en Levieten maar ook leeken zich aan het „huis Sadok's" aansloten en dit dus den Joodschen adel bevatte, althans voor zoover die in Jeruzalem woonde.

Zijn mijne opmerkingen over Kronieken in hoofdzaak juist, dan valt iedere reden weg, den naam Sadduceër van een anderen Sadok dan den bekenden af te leiden, want het „huis Sadok's" in 250 is geheel hetzelfde als de Sadduceërs een eeuw later; alleen is het nu een partij geworden, die zich meer heeft moeten aaneensluiten wegens de vorming van de partij der Farizeërs of der schriftgeleerden, waartoe ook de meeste priesters behoorden.

De hoogepriester was het natuurlijk hoofd van de Sadokieten, en de kern van dezen werd door aanzienlijke priesters gevormd; maar reeds vóor den opstand tegen Antiochus IV had het wereldlijk karakter van den hoogepriester gaandeweg zijn geestelijk verdrongen, en nog meer was dit in zijn naaste omgeving het geval. Doch toen de Joodsche adel zich aan de Hasmoneën had aangesloten, voor wie het hoogepriesterschap slechts het noodzakelijk middel was om de heerschappij te verkrijgen, toen Judea, na eeuwen van afhankelijkheid, weer een vrije staat was, toen werden die adelijken, al behoorden nog altijd de opperpriesters er toe, geheel en al mannen van staatkunde en zwaard en waren zij dus gehaat bij de streng godsdienstigen en bij het volk, dat aan

den leiband zijner geestelijke gidsen, de schriftgeleerden, liep. Al was de naam Sadokiet oorspronkelijk volstrekt geen scheldnaam, zooals Derenbourg, Wellhausen en anderen aannemen, hij werd het natuurlijk in den mond der tegenpartij.

Ik wil dit opstel niet besluiten zonder mijne instemming te betuigen met Kuenen's warme aanbeveling van Wellhausen's geschrift, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, en ieder, die in deze dingen belangstelt, dringend te raden, dit boek te bestudeeren.

Leiden. H. Oort.

BOEKBEOORDEELINGEN.

A. M. Fairbairn, Studies in the philosophy of religion and history. Lond. and Edinb. 1876.

Het grootste deel dezer Studiën van den Rev. Fairbairn was ons reeds bekend uit de *Contemporary Review*, maar wij verheugen ons, ze hier weder te ontvangen, in een smaakvol deeltje bijeengebracht en vermeerderd. Ze verdienen werkelijk in blijvender vorm bewaard te worden. Bescheidenlijk noemt de schrijver ze: voorloopige bijdragen tot een wijsbegeerte en geschiedenis van den godsdienst, studiën en niet meer, ofschoon er veel onderzoek toe noodig was en zij de vrucht van ernstig nadenken zijn. Overtuigd dat de „philosophic theology" nu een wetenschap kan worden, even zuiver inductief als een der natuurwetenschappen; dat men, door onderzoek en ontleding van de godsdiensten der wereld en van de geestvermogens, tot de kennis van de oorspronkelijke en noodzakelijke godsdienstige ideeën en dus van de grondslagen van alle godsdienstig geloof zal kunnen komen (blz. 113), slaat hij de hand aan 't werk en geeft een wijsgeerige beschouwing van eenige belangrijke vraagstukken op dit gebied. De onderwerpen waarover hij handelt zijn: de oorsprong en ontwikkeling van het godsbegrip, de verhouding van het theïsme tot de wetenschappelijke bespiegeling, het geloof in onsterfelijkheid, en de plaats van de arische en semietische rassen in de geschiedenis. In de bespreking van al deze vragen geeft Mr. Fairbairn blijk van grondige studie en wijsgeerigen zin. Zijn lectuur is zeer uitgebreid; hij heeft doorgaans de beste bronnen gekozen en oefent daarop een juiste kritiek; hij is in den regel op de hoogte van de nieuwste ontdekkingen op het gebied van taal- en godsdienstwetenschap; en zoo geeft hij ons niet het droevig schouwspel van veel godsdienst-filosofen, die zekere onbe-

wezene of gebrekkige voorstellingen voor historisch juist aanzien en daarop hun theorieën gronden. Wat hij afleidt uit de feiten die 't wetenschappelijk onderzoek hem verschaft mag niet altijd onze instemming hebben, het is altijd de overweging waard. Er heerscht, zoowel in zijn historische overzichten als in de wijsgeerige gevolgtrekkingen die hij daaruit maakt, zekere frischheid en levendigheid, die de lezing van zijn werk hoogst aantrekkelijk maken. Vergissingen, zooals op blz. 54, waar wij lezen dat Brahmâ rechtstreeks uit Brahmanaspati en uit Brahmâ weder Brahma ontstaan is, terwijl ieder weet dat de mannelijke persoonlijke Brahmâ het onzijdige, aanvankelijk althans onpersoonlijke Brahma verving; of zooals op blz. 267, waar Egypte een priesterstaat heet die aan de ijzeren hand der caste niet kon ontsnappen, Assyrië daarentegen een politieke staat, welks wetten saamgevat zijn in den Koning [1]), zulke vergissingen zijn zeldzaam bij hem. Niet zeldzaam daarentegen zijn treffende opmerkingen en oorspronkelijke gedachten, waarvan ik een of twee voorbeelden bijbreng.

Gewoonlijk wordt de supra-naturalistische leer die God als maker uitwendig tegenover de wereld stelt, als de echt-christelijke en ook oud-joodsche beschouwd. Zeer juist beweert F., in zijn *Essay on theism and scientific speculation*, dat dit mechanische Theïsme noch christelijk, noch joodsch, noch zelfs oorspronkelijk godsdienstig is, maar juist de eerste, gebrekkige filosofie is geweest. Hijzelf wijst daarbij op het hebreeuwsche scheppingsverhaal, waar Elohîm de wereld schept door het woord. Ook in die godsdiensten, had hij er kunnen bijvoegen, waar een of andere godheid als vormer, bouwmeester, timmerman van het heelal wordt voorgesteld, zooals de egyptische Chnum en Ptah, de indische Tvashtr en anderen, is die god de immanente vuurgod of de bezielende adem. Zelfs in mythen der Natuurvolken worden de wezens, die de godheid gevormd heeft, niet levend, voordat zij hun den eigen adem heeft ingeblazen. Men leze ook wat hij

[1]) Wat hier van Assyrië gezegd wordt is juist ten volle op Egypte toepasselijk, waar aanvankelijk de priesters ambtenaren des konings en te gelijk wereldlijke heeren en burgerlijke beambten waren. Dat in Egypte geen casten bestonden, maar alleen standen zooals overal, heeft Ampère sints lang uit de monumenten bewezen. De oudste vorsten van Assur daarentegen waren juist priesters, vicarissen (*patis*) van den god Asur en zijn eerst later meer verwereldlijkt.

blz. 153—155 schrijft over het groot belang dat de eschatologie steeds heeft voor het volk, ofschoon het zich over de wijsgeerige vragen weinig bekommert, of blz. 175, waar het christelijk onsterfelijkheids-geloof terecht wordt voorgesteld als meer op het latere grieksche dan op het joodsche gegrond, of blz. 307, waar de stelling wordt verdedigd dat geen ras een waren wereldgodsdienst als zijn uitsluitende schepping mag beschouwen, — om van een aantal andere plaatsen te zwijgen — en men zal zich overtuigen dat men hier niet met een bekrompen dogmaticus of met een theoloog van den ouden stempel, maar met een man van ruimen blik en kritischen geest te doen heeft.

Dat bespeurt men ook daar, waar men anders geneigd zou zijn eenig voorbehoud te maken. Fairbairn ziet in de mystieke theosofie de vrucht van een ritualistischen godsdienst, en meent dat een doctrinaire godsdienst, die de hoogste waarde hecht aan scherp geformuleerde beginselen of stellingen die meer het hoofd dan het gemoed bevredigen, van het mysticisme noodwendig afkeerig moet zijn (blz. 143). Als voorbeeld haalt hij daarbij aan de grieksche theosofie van de Orphici, Pythagoras, de Nieuw-Platonici, die met symbolische eerdiensten verbonden was; en hij herinnert ook dat het ritualistische Roomsch-Katholicisme veel rijker is aan mystieken dan het Protestantisme, en in dit laatste weder het Lutherdom veel mystieker [1]) dan het Calvinisme. De reden is, zegt hij, dat een doctrinaire godsdienst den schijn heeft de volle waarheid reeds te bezitten, terwijl de ritus nooit volkomen bevredigt. De opmerking is juist en vernuftig. Het mysticisme hangt inderdaad met het ritualisme samen, en men kan zelfs zeggen, dat het daaruit voorkomt. Maar of nu juist het doctrinarisme er onvereenigbaar mee is? Ik zal de hindûsche mystiek niet aanvoeren, waarin toch de kennis (jnâna) het hoogste is, omdat met die kennis iets anders bedoeld wordt dan waarvan F. hier spreekt. Maar zijn ritualistische godsdiensten niet doctrinair? Staan dogmatiek en mystiek als onvereenigbaar tegenover elkander? Ik geloof dat de voorbeelden van het tegendeel overvloeien. De reden, waarom het Protestantisme minder mystiek is dan het Katholicisme, en het Calvinisme minder dan het Lutheranisme, ligt, mijns inziens, eenvoudig daarin, dat de eerstgenoemden redelijker zijn dan de laatstgenoemden en de ver-

---

[1]) Zonderling is hierbij de spelling Jacob Behmen voor Böhme.

beelding meer in toom houden. De hoofdstelling van Rev. Fairbairn is echter volkomen waar. Ik zou zelfs het mysticisme een hooger ontwikkeld ritualisme durven noemen.

Het onderscheid tusschen de onsterfelijkheidsleer der Grieken en die hunner rasverwanten is den Schrijver geenszins ontgaan. De oorzaken van dit verschil zijn volgens hem (blz. 196) deze: 1°. de nationale mythologie kristalliseerde zich in blijvenden vorm voordat de nationale geest tot vol godsdienstig bewustzijn was gekomen; 2°. de godsdienstige gedachte ontwikkelde zich buiten, niet in deze mythologie. Het laatste zou ik zoo onvoorwaardelijk niet durven toestemmen; want het onsterfelijkheidsgeloof zelf heeft zich niet buiten de mythologie ontwikkeld, zooals uit de mysteriën van Demeter en Dionysos blijkt, die niet geheel uitheemsch waren. Maar ik laat dit rusten, en merk alleen op dat de hoofdreden door den Schrijver niet genoemd wordt, de machtige invloed namelijk door den semietischen godsdienst met zijn sombere voorstelling van den Sheôl op de Grieken uitgeoefend. Het weifelende en onzekere van de eschatologie der Hellenen is zeker voor 't grootste deel daaraan te wijten, dat zij vruchteloos poogden hun eigen overgeleverde begrippen met die der Feniciërs te vereenigen. Dat de Grieken van deze laatsten een menigte goden en mythen overnamen, weet F. zeer goed, want blz. 293 zegt hij het uitdrukkelijk; daarom is het te vreemder dat hij hier aan hen niet heeft gedacht.

Mijn geheele instemming heeft de schrijver, waar hij de meening, o. a. van Buckle en Draper, bestrijdt, als zou de fyzieke toestand de geheele historie der volken en de ontwikkeling der rassen verklaren. Is de natuur een *necessary occasion*, zegt hij blz. 235, de *essential cause* is de menschelijke geest, en hij voegt er bij, dat de oorzaak werkeloos kan zijn waar de gelegenheid ontbreekt, maar dat deze laatste zonder de eerste niet eens kan bestaan. De bewijzen die hij voor deze stelling aanvoert zijn zeer gelukkig gekozen. Ook ben ik volkomen met hem eens, dat de begaafde en geniale mensch een van de grootste machten in de samenleving uitmaakt. Maar hij tracht dien mensch aan de groote wet van oorzaak en gevolg eenigszins te ontrukken. De genieën zijn groot, meent hij blz. 243, omdat zij in den hoogsten graad vrije en scheppende activiteit bezitten. Wil hij daarmee alleen zeggen, dat zij meer zijn dan incarnaties van den geest huns tijds, en dat wij de inwendige oorzaken van hun

begaafdheid niet kunnen bepalen, dan zal ik daartegen geen inspraak maken. Maar wil hij daarmee loochenen, dat het genie de rijpe vrucht eener voorafgaande ontwikkeling is en er dus mee werken als met een *deus ex machina* in de geschiedenis, dan moet ik zeer bepaald van hem verschillen. Indien de ontwikkelingsleer op de uitstekendsten van ons geslacht niet van toepassing is, dan deugt zij in 't geheel niet en doen wij beter haar prijs te geven om tot de oude werktuiglijke opvatting der geschiedenis terug te keeren.

De laatste en grootste Essay is gewijd aan de hoogstbelangrijke vraag: welken invloed het karakter der rassen op hun beschaving, godsdienst, letterkunde en wijsbegeerte heeft. De schrijver bepaalt zich hoofdzakelijk tot de twee rassen, die in de geschiedenis der beschaving de voornaamste plaats bekleeden, het semietische en het indogermaansche, of zooals hij het noemt het indo-europesche [1]). Van die beperking kunnen wij hem geen verwijt maken; integendeel, een poging om alle voornaamste rassen in deze beschouwing op te nemen zou slechts tot oppervlakkigheid geleid hebben. Maar het komt mij voor, dat Fairbairn voor de andere volken niet altijd rechtvaardig is geweest. De merkwaardige chinesche beschaving en letterkunde hadden meer waardeering verdiend, en zeker gaat het niet aan hun bijkans allen godsdienst te ontzeggen, zooals hij blz. 311 doet. Nog erger maakt hij het, blz. 355, met de Egyptenaars. Daar heet het van hun rijke letterkunde dat zij niets anders oplevert dan ruwe „Records" met een menigte van namen en data, en eenige weinige vertellingen die, als ze zoo oud niet waren, voor zeer kinderachtig zouden gehouden worden. Daarbij zijn niet alleen belangrijke historische verhalen en mythen, maar ook een menigte

---

[1]) Het zou hoogst wenschelijk zijn, zoo men besluiten kon den naam indo-europeesch voor goed te verbannen. Te beperkt in zijn eerste, is hij te veelomvattend in zijn tweede lid; want in het eerste worden de Perzen, Phrygiërs en andere aziatische stammen uitgesloten, in het tweede een aantal volken begrepen, die niet tot het ras behooren. De naam Aryers zou zich door zijn kortheid en welluidendheid aanbevelen, maar geeft aanleiding tot verwarring, omdat de nog niet gescheiden Hindûs en Perzen zoo heetten. Ook is het onzeker of de europesche volken van ons ras zich ooit zoo genoemd hebben. De naam Indogermanen is zeker niet fraai, maar is ondubbelzinnig. De Indiërs zijn het oostelijkste, de Germanen (die zich tot IJsland uitstrekken) het westelijkste volk der familie. Blijft men niettemin den term Aryers verkiezen, dan zal men de nog vereenigde Hindû-Perzen de Oost-Aryers moeten noemen.

waarlijk schoone en verheven hymnen en een aantal verzamelingen van spreuken vergeten, die voor hetgeen de Israëlieten op dit gebied geleverd hebben nauwlijks behoeven onder te doen en zeer bepaald letterkundige waarde bezitten.

Omtrent het onderscheiden karakter van Semieten en Indogermanen, wier plaats in de geschiedenis de auteur wil bepalen, geeft hij zeer goede wenken. Aan het gevaar om hier verder te gaan dan de welgestaafde feiten veroorloven, en verschil te zien waar dat althans niet bewezen kan worden, is hij echter niet altijd ontsnapt. Zoo, wanneer hij blz. 358 aan de Indogermanen een veel rijker woordenschat toeschrijft dan aan de Semieten, waarbij hij echter zelf éene uitzondering maakt. Die uitzondering — natuurlijk zijn de Arabieren bedoeld — had hem op den weg kunnen helpen, om de ware oorzaak van het verschijnsel te vinden. De arabische woordenschat is rijk, omdat de arabische letterkunde zoo rijk is, de woordenschat der andere semietische volken is arm omdat de overblijfselen hunner letterkunde arm en hun talen bovendien doode talen zijn. Of liever wij kennen van hen slechts een kleinen woordenschat, omdat de monumenten waaruit wij dien moeten verzamelen zoo beperkt in aantal zijn. Niet anders is het bij de indogermaansche volken. Rijk is de woordenschat der Indiërs, der Grieken, onder de nieuweren der germaansche volken. Misschien zou die der Baktriërs, der Oud-Perzen, der Oud-Noren even rijk blijken te zijn, als wij van hun letterkunde meer dan eenige fragmenten bezaten; nu is die zeer beperkt. Daarmee wil ik niet zeggen dat de taal van het eene volk niet veel rijker zijn kan dan van het andere; maar het verschil is tusschen de volken, niet tusschen de rassen.

Evenmin is het, meen ik, geoorloofd te zeggen, zooals blz. 262, dat de semietische volken altijd maar in één ding uitmunten, de Feniciërs in den handel, de Hebreeën (?) in den godsdienst, de Arabieren in den oorlog, doch de groote indogermaansche volken op meer dan één gebied tegelijk, in oorlog en kunst, in denken en handelen, in godsdienst en nijverheid. Er is eenige waarheid in deze opmerking, voorzoover de Israëlieten, en eenigszins ook voorzoover de Feniciërs betreft, ofschoon deze laatsten niet slechts in handel en scheepvaart, maar ook in industrie, en, zooals de Karthagers bewijzen, zelfs in oorlog en heerschappij geen geringe bekwaamheid toonden. Maar dat was niet, omdat deze volken Semieten, maar omdat zij kleine volken waren, al wier veerkracht,

zullen zij werkelijk boven anderen uitmunten, zich op éen punt richten moet. De groote semietische volken, zooals de Babyloniërs, zijn in meer dan éen opzicht leermeesters en voorgangers van hun naaste verwanten en zelfs van de wereld geweest. Ook geloof ik, dat de Arabieren nog wel in iets meer dan in 't oorlogvoeren zich onderscheiden hebben. Van de indogermaansche volken geldt hetzelfde. Sommige hunner hebben in wijsbegeerte, kunst en godsdienst al zeer weinig groots gewrocht, daaronder zelfs zulk een toongevende natie als de Romeinsche. Slechts van een of twee kan gezegd worden dat zij in alles schitterden. Ook hier moet het verschil tusschen de volken verklaard worden uit het verschil hunner begaafdheid en lotgevallen, niet uit den aard van het ras waartoe zij behooren.

Misschien was Fairbairn beter in zijn element toen hij de godsdiensten der beide rassen vergeleek; zeker is het, dat hetgeen hij daarover zegt zeer de aandacht en overweging verdient en door helderheid en scherpzinnigheid uitmunt. In zijn bestrijding der hypotheze van het monotheïstisch instinct, zooals zij door Renan werd voorgedragen, waarbij hij echter de betrekkelijke waarheid in Renan's voorstelling niet loochent (blz. 315 vg.), staan wij geheel aan zijn zijde. Terecht wil hij ook den griekschen godsdienst niet met Hegel den godsdienst van het schoone genoemd hebben (blz. 342), ofschoon, naar mij voorkomt, de groote waarde van die religie, vooral de zedelijke beteekenis en de zegenrijke invloed van den delfischen Apollodienst, door hem niet genoeg erkend wordt. De schrijver zelf zal niet beweren, dat hij het vraagstuk reeds voor goed heeft uitgemaakt, en zich niet verwonderen dat wij hier en daar nog een vraagteeken plaatsen. Als hij beweert dat de algemeene benamingen voor de godheid bij de Semieten, El, Baäl, Adonai, Molek, enz. ook wel als eigennamen gebruikt worden, dan heeft hij zeker de instemming van de meeste geleerden, en ik wil de argumenten door mij [1]) daartegen ingebracht, hier niet herhalen. Mijn overtuiging is nog altijd, dat men zich inderdaad vergist, en dat deze namen soms wel van een bepaalde godheid gebruikt worden als de hoogste of de eenige, maar evenmin ooit eigennamen van bijzondere goden geweest zijn als *deva*, *deus* of God. Ik ben bereid haar op te geven, zoodra men haar, niet slechts ontkent, maar weerlegt. Evenwel, op het betoog van Fairbairn heeft

---

[1]) Vergelijk. geschiedenis der Egypt. en Mesopot. godsdiensten, blz. 451—464.

deze, naar mijn inzien, verkeerde voorstelling geen overwegenden invloed. Van meer belang voor de vergelijking der twee rassen is zijn gevoelen, dat de semietische goden nooit natuurwezens, en dat bijvoorbeeld zon, maan en sterren niets anders dan hun symbolen zijn geweest. Al wilde men ook de uitkomsten der Assyriologie niet zonder voorbehoud aannemen of uit den invloed van een vreemde beschaving verklaren, de nieuwere onderzoekingen, zelfs op het gebied der oud-testamentische theologie, hebben, dunkt mij, voldingend bewezen, dat ook de semietische goden, Jahve zelf niet uitgezonderd, aanvankelijk natuurgoden zijn geweest. Het onderscheid tusschen de rassen ligt hier in iets anders. Aan de algemeene wet: eerst het natuurlijke, daarna het geestelijke, zijn ook de Semieten niet ontsnapt.

Generalizeeren is een moeilijk en een gevaarlijk werk; moeilijk omdat men zooveel moet overzien, schiften, beoordeelen; gevaarlijk, omdat men zoo licht de schakeeringen niet opmerkt en betrekkelijke verschilpunten absoluut maakt. Wij wenschen dat bij het beoordeelen van een werk als 't geen nu voor ons ligt niet te vergeten. Maar de schrijver vergunne ons de vraag, of de bewering dat de semietische familie in den godsdienst meer scheppend en behoudend, de indogermaansche meer ontvangend en ontwikkelend is (blz. 306), wel in overeenstemming is met de feiten. Zet men voor „de semietische familie", de Israëlieten, voor „de indogermaansche" de Grieken in de plaats, dan laat zich de stelling verdedigen. Maar wat de laatsten deden tegenover de Feniciërs, deden de Babyloniërs evenzoo in Mesopotamië, het ontvangene verder ontwikkelen, en wederkeerig kan men ook aan de Perzen en zelfs aan de Hindûs op godsdienstig gebied geen scheppingskracht ontzeggen. Zelfs zou ik durven beweren dat de Hellenen, toen zij de natuurgoden van het Oosten in de heerlijke Olympiërs herschiepen, haar al in zeer hooge mate moeten bezeten hebben. Trouwens, is hier tusschen scheppen en ontwikkelen wel wezenlijk verschil? Want dat Mohammed uit Jodendom en Christendom en van Hanyfen niet weinig heeft overgenomen, dat het Mozaïsme in zijn wording den invloed van Egypte en in zijn ontwikkeling dien van Kanaän en middellijk van Babel heeft ondervonden, zal ook door Fairbairn niet betwijfeld worden. Ook hier weder is, wat ten hoogste een verschil van karakter is tusschen volken die al of niet tot hetzelfde ras behooren, ten onrechte tot een kenmerkend onderscheid der rassen zelven gemaakt.

Één hoofdpunt is er waarop tusschen mijn vriend Fairbairn en mij een hemelsbreed verschil bestaat, het vraagstuk namelijk van den oudsten godsdienst in verband met dien der Natuurvolken. Het is waar, het gevoelen dat hij bestrijdt is, althans in den vorm waarin hij het weergeeft, het mijne niet, maar hetgeen hij er voor in de plaats stelt, evenmin. De zaak is belangrijk genoeg, om er ten slotte nog eenige oogenblikken bij stil te staan.

Zeer bepaald verwerpt de schrijver, blz. 13, de theorie eener oorspronkelijke openbaring, die hij niet slechts ongegrond, maar ook ongodsdienstig acht. Maar evenmin kan hij zich vereenigen met hetgeen hij de natuurlijke geschiedenis van den godsdienst noemt. Zij rust volgens hem altijd op drie stellingen: 1o. dat de mensch oorspronkelijk geen godsdienstig geloof (*belief*) had; 2°. dat inbeeldingen, uit onwetendheid, vrees, droomen voortgesproten, de oorzaken zijn van het oudste geloof (*faith*); 3°. dat de oudste godsdienst een godsdienst van schrik, een ruwe poging geweest is om onderstelde boosaardige wezens te verzoenen. Zegt men „bezweren" in plaats van „verzoenen", want dit denkbeeld is voor den minstontwikkelden godsdienst nog te hoog, dan kan ik mij met de laatste stelling geheel vereenigen. Wij komen er zoo straks op terug. Maar de beide eerste stellingen hangen er volstrekt niet noodwendig mee samen en in het geheel zal niemand, dunkt mij, de ontwikkelingshypotheze erkennen, zooals zij meermalen door mij en anderen werd voorgedragen. Zeker, Fairbairn heeft gelijk, als hij daartegen aanvoert, dat geloof niet de vrucht kan zijn van gewaarwordingen, waarbij de geest passief is, en dat, bij zulk een voorstelling, onverklaard blijft waarom de dieren niet evenzeer godsdienstig zijn als de mensch. Zegt hij verder, dat de voorbeelden ontbreken van volken, die, zonder vreemden invloed, uit zichzelf van atheïsme tot fetisisme en van fetisisme, door verschillende stadiën heen, tot monotheïsme zijn opgeklommen, dan stemmen wij hem dat niet alleen toe, maar voegen er bij, dat nergens hooger ontwikkeling wordt waargenomen bij volken die geheel op zichzelf bleven staan. Maar wij kunnen over den oorsprong van den godsdienst hier niet in 't voorbijgaan handelen. Wat de schrijver bestrijdt verwerpen wij ten deele met hem. Alleen wilden wij herinneren, dat de tweede stelling, indien zij al door sommige voorstanders der natuurlijke ontwikkeling van den godsdienst wordt verkon-

digd, door anderen, ik mag wel zeggen door de meesten hunner, evenzeer als door hemzelf wordt veroordeeld.

Met de methode, ook door Herbert Spencer aanbevolen, die den oudsten beschavingstoestand tracht op te maken uit dien van de minst ontwikkelde volken van onzen tijd en nog wel van degenen die het laagst staan, heeft Fairbairn in 't geheel geen vrede. Hij noemt haar slecht en volkomen onwetenschappelijk (blz. 251). De wilde natiën, zegt hij, zijn even oud als de beschaafde en staan dus even ver van de eerste menschheid af; zelfs moeten zij veel meer veranderd zijn, daar hun geheugen korter is en zij niet, zooals wij, den invloed van een groot verleden ondervinden. Zij missen de veerkracht, het uitvindend vernuft en de geschiktheid tot vooruitgang en ontdekking, die de eerste menschen moeten gekenmerkt hebben. Hoe komt het, vraagt hij, dat de Wilden niet beschaafd zijn, en wij wel? Bewaren de lagere leden van een soort de karaktertrekken van het primitieve type het best? Mijn antwoord op al deze bedenkingen en vragen is gereed.

Niemand loochent dat de wilde volken even oud zijn als de beschaafde. In de stelling van hen die meenen dat zij het meest op de oudste menschen gelijken, ligt dat juist opgesloten. Maar zijn ook niet bijvoorbeeld alle arische en alle semietische volken even oud? En toch hoe groot verschil in ontwikkeling tusschen sommigen hunner! Wie zal nu beweren dat de oude Grieken nader stonden bij de oorspronkelijke Aryërs, dan de oude Germanen, of de germaansche volken van heden nader dan de slavische? Wie zal meenen dat de oudste Semieten meer op de Babyloniërs en Feniciërs dan op de Arabieren vóor Mohammed geleken? De wilde volken, heet het, veranderen veel meer dan de beschaafde, die een vaste overlevering, een geschiedenis bezitten. Het tegendeel is waar. Namen, woorden, uiterlijkheden mogen bij hen veranderen, terwijl die bij de beschaafden van geslacht tot geslacht, van eeuw tot eeuw bewaard blijven. Maar wezenlijk veranderen noch zijzelven, noch hun goden. Zij mogen ze met andere namen noemen, de opvolgende verschillen van de voorafgaande metterdaad niet. Jahve behoudt zijn naam en blijft de nationale god van Israël de eeuwen door; maar welk een andere god is de Jahve van Jesaja en Jeremia, en de Jahve van de Qenieten of van Debora. De Negers van de egyptische monumenten zijn dezelfden als de tegenwoordige, in de Germanen van

heden zou men moeilijk die van Tacitus herkennen. De oorzaak ligt voor de hand; de Wilde, met zijn vlottende overlevering, moet om zoo te zeggen altijd weer van voren af aan beginnen; een vaste traditie daarentegen is een der krachtigste hulpmiddelen van den vooruitgang, want zij is een grond waarop men voortbouwen kan. De Natuurvolken, zoo hooren wij verder, missen dat vindingrijke en vernuftige, die veerkracht, waardoor de eerste menschen zich onderscheiden moeten hebben, omdat zij anders nooit tot hooger beschaving zouden gekomen zijn. Daarin ligt opgesloten, dat zij geheel uit zichzelf en zonder samenwerking van een aantal omstandigheden zich uit den oorspronkelijken toestand hebben opgeheven. En ziedaar juist wat wij ontkennen. Men make zich van de zoogenaamde ontwikkelingshypotheze toch niet zulk een verkeerd begrip. Daarmee wordt volstrekt niet beweerd, dat er geen verschil van begaafdheid zou geweest zijn. Wij willen volstrekt niet staande houden, dat de voorouders der Chinezen, der Semieten, der Egyptenaars, der Indogermanen potentiëel niet meer waren, dan die der Negers of der Roodhuiden. Dit alleen bedoelen wij: de stamvaders der beschaafde volken kunnen in beschaving en godsdienst niet hooger gestaan hebben dan de Natuurvolken van onzen tijd, al was het stelsel dat wij bij dezen verminkt en verbasterd wedervinden, in hun tijd nog volledig en gezond. En die overtuiging grondt zich op het wèlbewezen historisch feit, dat onze vaderen eenmaal zeker Wilden waren, een feit, waaruit wij de gevolgtrekking maken, dat dit ook met de vroegst beschaafde volken het geval moet geweest zijn. Hoe het nu komt, dat de Natuurvolken zich niet ontwikkeld hebben, en wij wel? Ik mag verwijzen naar hetgeen ik vroeger over de wetten der ontwikkeling gezegd heb. Hier zij het genoeg, op de groote oorzaak van stilstand en verachtering te wijzen, namelijk isoleering. En zoo men eindelijk vraagt, of dan de lagere leden eener soort het best de karaktertrekken van het primitieve type bewaren, dan zeg ik: Ja! niet uit den gekweekten en geënten boom, niet uit een prachtig dier door kruising der rassen verkregen — en dit zijn inderdaad de beste beelden waarmee de hooger beschaafde volken kunnen vergeleken worden — maar uit de wilde plant, uit het dier in zijn natuurstaat, herkent men het oorspronkelijke type het best.

Tegenover de theorie die hij de naturalistische noemt en de supranaturalistische stelt Fairbairn nu de zijne, waaraan hij den

naam van de historische geeft. Ik zou meenen dat de ontwikkelingstheorie veeleer recht heeft op dien naam, maar ik wil over namen niet twisten. Leeren wij liever zijn theorie uit haar toepassing kennen. Door vergelijking van de godenleer der indogermaansche volken wil hij het geloof hunner gemeenschappelijke stamvaders leeren kennen, en, zoo ik hem wel begrepen heb, komt hij tot het besluit, dat de oude Indogermanen éen god, den god des hemels, Dyaus, als vader aanbaden en dat zijn vereering bij hen geen natuurdienst was. Ik vrees, dat de schrijver het zich bij zijn betoog wel wat al te licht heeft gemaakt. Het vraagstuk is veel samengestelder en ingewikkelder dan hij meent. Wat is het geval? Éen god hebben alle indogermaansche volken met elkander gemeen. Bewijst dit, dat zij er aanvankelijk ook slechts éen aanbaden? Kunnen er niet nog een aantal anderen geweest zijn, wier namen door het eene volk bewaard werden, bij het andere verloren gingen en verdrongen werden door nieuwe? En dit is juist het waarschijnlijkste. Men bedenke slechts hoe het bijvoorbeeld met de Grieken en Romeinen gegaan is. Dat zij elkander het naast staan en langer met elkander dan met de overigen vereenigd bleven, wordt door niemand betwijfeld. Toch loopt het oude romeinsche en het grieksche pantheon, wat de namen der goden betreft, hemelsbreed uiteen. Slechts twee dier namen Zeus-Jupiter en Hestia-Vesta zijn zonder tegenspraak dezelfden. Moeten wij daaruit nu besluiten, dat zij in het tijdperk hunner samenwoning slechts twee goden vereerden en dat eerst na hun afscheiding een rijk polytheïsme bij hen ontstaan is? Doch vanwaar hebben de Grieken dan hun Ouranos, Hermes, Iris, die blijkens de overeenstemmende indische godennamen uit een veel vroeger tijdperk dagteekenen? De schrijver geeft zich veel moeite om te bewijzen, dat de godin der aarde geen oude indogermaansche kan geweest zijn, omdat zij bij de volken van het ras met zoo verschillende namen genoemd wordt. Het bewijs is niet voldingend. De mythe van het huwelijk tusschen hemel en aarde is de oudste en algemeenste der wereld. Ook zouden er in de mythologie der indogermaansche volken zoovele en zoo treffende overeenkomsten niet zijn aan te wijzen, indien hun stamvaders geen polytheïsten waren geweest. Namen wisselen en worden gewijzigd, vooral in een tijd, waarin de overleveringen nog enkel in het geheugen bewaard worden, maar de grondtrekken van den mythe blijven en toonen aan, dat de oude,

gemeenschappelijke godsdienst zoo arm niet was als de weinige namen, die in aller heugenis bleven hangen, zouden doen vermoeden. De sage van Romulus en Remus, de tweelingszonen van Mars, komt stuk voor stuk overeen met die van Leukastos en Parrhasios, de arkadische tweelingszonen van Ares, maar de namen van al de handelende personen verschillen in beide geheel [1]. Zullen wij nu zeggen dat de twee sagen bij de Romeinen en de Arkadiërs zelfstandig ontstaan zijn? Hetzelfde geldt van de mythen van Thôrr en Indra, van Venus en Freya en zoovele andere. Om tot een waarschijnlijk beeld van den oudsten indogermaanschen godsdienst te komen, moeten wij niet vragen wat al de volken van dit ras met elkander gemeen hebben, maar optellen en samenvoegen veeleer wat sommigen hunner bewaard hebben van het gemeenschappelijk erfgoed en waarvan kan worden aangetoond, dat zij het niet aan elkander hebben ontleend.

En nu het bewijs dat die oude godsdienst geen natuurdienst is geweest. Wij weten er niets van, want de namen alleen kunnen het niet bewijzen. Waarschijnlijk is het niet, dat hun opvatting van het goddelijke reeds zoo verheven en geestelijk zal geweest zijn, en wij mogen wel zeggen, dat de vele natuurmythen, die al de leden van de groote familie met elkander gemeen hebben, het tegendeel bewijzen. Maar aangenomen voor een oogenblik, dat het zoo is; dat werkelijk de oude Indogermanen reeds een vrij zuivere voorstelling van de godheid hadden; wat bewijst dit voor het geloof der eerste menschheid? Zij hadden, voordat zij uiteengingen, — de vergelijkende taalwetenschap bewijst het en in eenige welsprekende bladzijden van zijn werk (blz. 272 vgg.) geeft onze schrijver er een levendige schets van, — zij hadden reeds een betrekkelijk hoogen trap van beschaving bereikt. Is daarmee gezegd, dat zij er van den aanvang op stonden? Kortom, de historische methode van Fairbairn brengt ons niet tot het doel, maar alleen tot een rustpunt, een tusschen-

[1] De moeder van Romulus en Remus is Rhea Silvia, die van Leukastos en Parrhasios is Phylone, een nymf van Artemis. Hierin is eenige overeenstemming, in zoover Silvia een woudnymf kan beduiden. Dat Mars en Ares dezelfde goden zijn blijft, ook na Roscher's tegenspraak, mijn overtuiging, maar hun namen, al verschilt de oorspronkelijke beteekenis niet veel, komen van een onderscheiden wortel. Beide tweelingsparen worden bij of in de rivier te vondeling gelegd, door een wolvin gezoogd, door een herder opgenomen, als herders opgevoed en later tot de heerschappij verheven.

station op den langen weg. Alleen de groote historische methode, die in de geschiedenis den gang der algemeene ontwikkeling leert gadeslaan, en, met wettige gevolgtrekking uit het bekende tot het onbekende besluitend, de wetten die zij daar opmerkt ook op de vóor-historische tijdperken toepast, kan eenig licht verspreiden over de raadselen van het vroegste verleden.

Hoe scherp onze meeningen op dit punt tegenover elkander staan, in menig ander punt stemmen wij ten volle in met de beschouwingen van den geleerden schrijver en wij nemen niets terug van den lof aan zijn werk gegeven. De eenigszins uitvoerige beoordeeling die ik er van gaf, moge hem een bewijs zijn van waardeering. Wij hopen hem nog menigmaal op dit gebied te ontmoeten en bevelen de lezing van zijn studiën dringend aan.

September. C. P. Tiele.

Studien zur Semitischen Religionsgeschichte von W. W. Grafen Baudissin, Lic. Theol. Dr. Phil. Privatdocent an der Universität Leipzig, Heft I (Leipzig, 1876).

De geschiedenis der Semietische godsdiensten mag zich gelukwenschen met de aanwinst van zulk een beoefenaar, als Graaf Dr. Baudissin van den aanvang af beloofde en telkens duidelijker blijkt te zijn. Zijne vroeger (*Theolog. Tijdschr.* VIII: 662—64) aangekondigde dissertatie *Jahve et Moloch* werd straks door andere bijdragen gevolgd. Thans ligt een bundel „*Studien*" voor ons, die zeer belangrijke onderwerpen behandelt en van groote vlijt en nauwkeurigheid getuigt. Hij kondigt zich aan als „Heft I", ten bewijze dat de auteur ons nog meer te zeggen heeft. Het zal hem, schrijft hij (S. VI), niet mogelijk zijn, terstond een tweeden bundel te laten volgen. Hij moge dien evenwel niet uit het oog verliezen en ook door zijne verplaatsing, als buitengewoon hoogleeraar in de Theologie naar Straatsburg, in de uitvoering van zijn plan niet worden verhinderd!

Dit eerste deel der „Studien" bevat vijf verhandelingen;

Ueber den religionsgeschichtlichen Werth der phönicischen Geschichte Sanchoniathon's (S. 1—46); II. Die Anschauung des A. T. von den Göttern des Heidenthums (S. 47—177); III. Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω. Ein Beitrag zur Geschichte des Tetragrammaton יהוה (S. 179—254); IV. Die Symbolik der Schlange im Semitismus, insbesondere im A. T. (S. 255—292); V. Die Klage über Hadad-Rimmon, Sach. XII: 11 (S. 293—325). Zaak- en woordregisters (S. 327—335) ontbreken niet.

Het is mijn voornemen niet, bij elk dezer verhandelingen opzettelijk stil te staan. De tweede heeft verreweg den grootsten omvang en zal wel de meeste lezers, evenals mij zelven, door haar onderwerp het sterkst aantrekken. Over deze wil ik dus wat uitvoeriger handelen. Ten aanzien van de overige stukken bepaal ik mij tot eene beknopte inhoudsopgave.

Wat in de eerste verhandeling ter verklaring van „Sanchoniathon's" voorstellingen wordt in het midden gebracht, is, in de schatting van den auteur zelven, evenmin volledig als afdoende. Hij had geen ander doel dan: de bepaling van de waarde der bekende fragmenten voor de geschiedenis van den goddienst. Deze hangt natuurlijk af van hun oorsprong. Is de „Phoenicische geschiedenis" door Philo Byblius uit een Phoenicisch origineel vertaald? en dienovereenkomstig „Sanchoniathon" de naam van een historisch persoon, den schrijver van dat origineel? In den jongsten tijd waren die vragen bevestigend beantwoord, o. a. door Ewald en Renan. Onze auteur kan met hen niet instemmen en houdt „Sanchoniathon" voor een *nom de plume*. Doch hij ontkent daarom niet, dat Philo uit Phoenicische bronnen geput heeft, evenmin als dit door Movers, met wien hij zich hoofdzakelijk vereenigt, was geloochend. Het euhemerisme van de Grieksche fragmenten is ook volgens hem door Philo aangebracht. Wanneer men bedenkt, dat Renan den oorspronkelijken auteur niet tot de hooge oudheid, maar tot het tijdvak der Seleuciden brengt, dan zal men tevens inzien, dat Baudissin, terwijl hij dezen voorganger bestrijdt, toch niet zeer ver van hem af staat.

De derde verhandeling is eene vermeerderde en verbeterde uitgave van een opstel, dat in de *Zeitschrift für hist. Theologie* werd opgenomen. De slotsom van het omslachtige onderzoek, waaraan ongeloofelijk veel moeite is besteed, is deze, dat de naam Ἰάω aan het O. Testament ontleend is, en aan Dionysos gegeven wordt om geene andere reden, dan omdat men dezen

met Israël's Jhvh vereenzelvigde. Het blijkt niet, dat Israël dezen eigennaam met andere volken gemeen had, aan wie dan de Grieken dien zouden hebben ontleend; en evenmin, dat *'Ιάω* de transscriptie is van een anderen godsnaam, die op Jhvh geleek, zonder daarmede identisch te zijn (Movers). Men vergelijke mijn *Godsdienst van Israël*, Deel I: 397—401.

De inhoud van de vierde verhandeling blijkt aanstonds uit het opschrift en nog nader uit de verdeeling in in 4 §§: die Schlange bei den Assyrern, bei den Phöniciern, bei den Südsemiten, im A. Testament. Zij leveren eene rijke verzameling van bewijsplaatsen. Meer wilde Baudissin zelf voorshands niet geven. De strekking van zijne mededeelingen is, dat wij, ter verklaring van de oud-testamentische *data* over de slang en den slangendienst, ook van *Gen.* III, onze toevlucht niet behoeven te nemen tot Arischen invloed, of m. a. w. het Semietische gebied niet hebben te overschrijden. Wat hij tot aanbeveling van dit gevoelen in het midden brengt, is alleszins waardig te worden gelezen en overwogen. Met hem (S. 292) verwachten wij meer licht over dit onderwerp uit de Assyrische monumenten, waarop nu reeds voorstellingen zijn gevonden, nauw verwant aan die welke aan *Gen.* III ten grondslag liggen.

De laatste verhandeling is gericht tegen de verklaring van *Zach.* XII: 11 door Hitzig. In strijd met nagenoeg alle uitleggers, ziet deze in „de weeklacht van Hadad-Rimmon in de vallei van Megiddo" niet het rouwmisbaar over Jozia's dood, maar de klacht over den gestorven God Adonis. Op de innerlijke onwaarschijnlijkheid van deze opvatting is reeds door velen de aandacht gevestigd: hoe kon de profeet den rouw van het tot Jhvh teruggekeerde volk vergelijken met een afgodische plechtigheid, die hem diepen weerzin moet hebben ingeboezemd? Baudissin stelt zich met deze algemeene bedenking niet tevreden. „Wir meinen" — zoo besluit hij zijn opstel — „hier zum ersten Male nachgewiesen zu haben, einmal dass Adonis niemals mit dem Namen *Hadad-Rimmon* bezeichnet worden ist, und dann, von welchem andern Gott der Ort Hadad Rimmon seinen Namen trug und welches die vermuthlich richtige Schreibung dieses Namens sei, nämlich *Hadar-Rammon* oder *Hadar-Ramman*" (S. 325). Het betoog, dat der gewone opvatting van *Zach.* XII: 11 ten goede komt, schijnt mij volledig en volkomen afdoende. De discussie over Hitzig's afwijkende meening is daarmede voorgoed gesloten.

Met bijzondere belangstelling zette ik mij tot de lezing van de tweede verhandeling: *Die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidenthums*. Ik had namelijk kort te voren wel niet hetzelfde, maar toch een nauw verwant onderwerp behandeld in een opstel, dat, door mijn vriend Wicksteed in het Engelsch vertaald, onder den titel „Yahveh and „the other Gods"" is opgenomen in *The Theological Review* (n° LIV, July 1876, p. 329—366). Een kort overzicht van dat stuk vinde hier, als inleiding tot mijne beschouwing van Baudissin's verhandeling, zijne plaats.

De stelling, dat Israël's monotheïsme zich, door de monolatrie henen, uit het polytheïsme heeft ontwikkeld, wordt door de analogie gesteund. Doch dit strekt haar geenszins tot aanbeveling bij hen, die gewoon zijn, het Israëlietische volk en zijne godsdienstige ontwikkeling als eene uitzondering op den regel te beschouwen. Het kan daarom niet overbodig worden geacht, met terzijdestelling van algemeene overwegingen, die stelling aan de teksten van het O. Testament zelf te toetsen. En dit te minder, omdat de schrijvers over de Theologie des O. Verbonds, ook de jongsten, haar vrij eenstemmig verwerpen, zoodat de schijn ontstaat, dat de historische documenten, waarvan zij uitgaan, haar niet gunstig zijn. Aan haren samenhang met de vraag naar den ouderdom der priesterlijke bestanddeelen van den Pentateuch ontleent zij bovendien een actueel belang (l. c. p. 329—35).

Bij het aldus omschreven onderzoek moet worden uitgegaan van het onloochenbare feit, dat tot de Babylonische ballingschap toe de groote meerderheid van het Israëlietische volk nevens Jhvh andere goden diende en dus het monotheïsme niet was toegedaan (p. 335—39). Doch die denkwijze van de menigte kan met de overtuiging der meer ontwikkelden in strijd, haeresie of afval zijn geweest: wat leeren daaromtrent de geschriften uit de 8ste en 7de eeuw v. Chr.? Zij bevatten twee reeksen van uitspraken; in de ééne wordt Jhvh ten nauwste met Israël verbonden en de realiteit van de goden der heidenen niet geloochend; in de andere is Jhvh's gebied onbeperkt of wordt zijne eenigheid en de nietigheid der afgoden uitdrukkelijk geleerd (p. 339—342). In deze laatste ziet o. a. H. Schultz — wiens *Alttestamentliche Theologie* verreweg de beste verdediging bevat van het in mijne verhandeling bestreden gevoelen — de uitdrukking van de eigenlijke, met die van Mozes overeenstem-

mende, en dus na hem rechtzinnige, overtuiging der schrijvers, terwijl hij de teksten der eerste reeks als uitingen van het opgewekte religieuse gevoel, als dichterlijke persoonsverbeelding en als accommodatie naar de denkwijze van het volk wil hebben aangemerkt. Deze opvatting blijkt evenwel onaannemelijk te zijn, omdat zij in zich zelve onwaarschijnlijk is, het blijvende particularisme van de profeten niet verklaart en geen rekenschap geeft van het opmerkelijke verschijnsel, dat de nadrukkelijke erkenning van Jhvh's eenigheid eerst in de 7de eeuw v. Chr., bepaaldelijk bij den Deuteronomist, wordt aangetroffen (p. 342—347). Daarentegen komen de gezamenlijke bewijsplaatsen tot haar volle recht, wanneer wij onderstellen, dat Jhvh, aanvankelijk een der goden en later de god van Israël, allengs in de schatting zijner vereerders een hoogeren rang ingenomen en eindelijk de andere goden geheel verdrongen heeft. In Deuteronomium zelf zijn nog duidelijke sporen van dit ontwikkelingsproces waar te nemen (p. 347—352).

Doch het onderzoek is hiermede nog niet ten einde. Want Schultz en zijne geestverwanten hebben ook dáárom vollen vrede met hunne opvatting van de getuigenissen uit de 8ste en 7de eeuw, omdat zij het monotheïsme reeds in de oudere gedenkstukken duidelijk geleerd vinden. Met welk recht? De bewijsplaatsen, waarop zij zich beroepen, leeren niet wat men daaruit wil afleiden, deels omdat ze van jongere dagteekening zijn, deels omdat ze Jhvh wel hoog verheffen, maar toch niet als den Eenige huldigen. Dit valt nog beter in het oog, wanneer men ze beschouwt in verband met de talrijke uitspraken van particularistischen aard, die geheel onvereenigbaar blijken te zijn met de onderstelling, dat hare auteurs de realiteit van „de andere goden" volstrekt loochenden (p. 352—363).

Ten slotte wordt de vraag opgeworpen, hoe het verschil in exegese, dat telkens, bij de behandeling van dit onderwerp, aan het licht treedt, moet worden verklaard? Waarschijnlijk uit de praemissen waarvan Schultz c. s. uitgaat. Hun geloof aan eene rechtstreeksche goddelijke openbaring — aan Abraham, aan Mozes — laat hen niet toe, de trapsgewijze ontwikkeling van Israël's godsdienstige ideeën, ook waar die in het O. Testament, duidelijk of ten halve zichtbaar, voor ons ligt, te erkennen. Zij schuiven, onwillekeurig, de hoogere opvatting, die alleen van God afkomstig kan zijn, voor de nog onontwikkelde kiemen in de plaats (p. 363—66).

Men zou mijne bedoeling met dit excerpt geheel misverstaan, indien men meende, dat ik mijne eigene behandeling van het gekozen onderwerp als maatstaf ter beoordeeling van Baudissin's studie wenschte gebruikt te zien. Verre vandaar! Doch naardien wij, onafhankelijk van elkander, verwante onderwerpen en somtijds dezelfde quaestiën hebben behandeld, scheen het mij raadzaam, vooraf den gang van mijn onderzoek en de daardoor verkregen resultaten te schetsen, opdat èn de overeenkomst èn het verschil tusschen de beide stukken te beter zou in het oog vallen. Wij keeren thans tot Baudissin terug.

Zijne verhandeling is gesplitst in 5 paragrafen, waarvan deze de opschriften zijn: 1. Die im A. T. als die volksthümliche dargestellte Anschauung von den Göttern der Heiden; 2. Die Aussagen des A. T., welche andere Götter neben Jahwe anzunehmen scheinen; 3. Die Aussagen des A. T., welche die Götter ausser Jahwe für nichtseiend erklären; 4. Die Aussagen des A. T., welche die heidnischen Götter als dämonische Mächte anzuerkennen scheinen; 5. Endergebniss aus den Aussagen des A. T. über die Einzigkeit Jahwe's.

Het eindresultaat wordt uitgesproken S. 175 f. en moge nu aanstonds met des schrijvers eigene woorden medegedeeld worden. „Von der Jeremianischen Zeit an kann nicht mehr an andere Götter ausser Jahwe gedacht werden, weil von da an die Einzigkeit des Gottes Israel's klar und deutlich verkündigt wird. Annahme „anderer Götter" neben Jahwe kann, streng genommen, nicht einmal den älteren Büchern zugeschrieben werden; denn grösser als alle Andere ausser ihm ist Jahwe nach der gesammten alttestamentlichen Vorstellung. Auch konnte es bei den älteren alttestamentlichen Schriftstellern allein auf dem Mangel an der Reflexion über das Verhältniss Jahwe's zu der ausserisraelitischen Welt beruhen, wenn sie andere Götter ausser Jahwe annahmen. Die Idee Jahwe's, des Schöpfers und Erhalters der Welt, ist in allen Büchern des A. T. derartig aufgestellt, dass consequenter Weise andere Götter ausser ihm nicht gedacht werden konnten. Jahwe ist nach allen Büchern für Israel der einzige Gott, und von Hosea an verkündigen die Propheten einstimmig, dass für Israel die fremden Götter keine Götter, sondern lediglich Gebilde des menschlichen Wahnes seien. Aber in der älteren Zeit fassten die Propheten allein das Verhältniss dieses Einen Gottes zu Israel ins Auge und konnten

desshalb, wo sie von den Heiden redeten, auf deren Vorstellungen von der Gottheit eingehen, alsob dieselben dem realen Sachverhalt entsprachen. Es ist eben kein philosophisches Religionssystem, sondern lebendige Religion in den Schriften des A. T. niedergelegt. Dafür war es genügend, zu wissen, was Israel an seinem Gotte besass und was die Forderungen dieses Gottes an Israel seien. Darum bewegen sich die prophetischen Aussprüche der älteren Zeit nicht in Speculationen über den Gott Israel's sondern in Auseinandersetzungen des praktischen Grundgedankens der alttestamentlichen Religion: „Ihr sollt heilig sein: denn ich bin heilig"".

„Den Glauben aber, dass Israel einen einzigen Gott habe, dürfen wir wohl schon der vormosaischen Zeit zuschreiben, denn wenn das Wort: „Ich bin Jahwe, dein Elohim" auf den Gesetzgeber Israel's zurückzuführen ist, woran sich kaum zweifeln lässt, so zeigt diese Benennung des Einen Jahwe mit dem pluralischen Elohim, dass man schon damals gewohnt war, diesen Plural in der Bedeutung eines Singulars aufzufassen. Es sind jedoch im A. T., wenn z. B. von „dem Gott der Hebräer" die Rede ist, Spuren erhalten, dass dieser älteste israelitische Monotheismus, und vielleicht noch der des Mose selbst, lediglich in der Verehrung Eines Volksgottes bestand. In der Idee eines solchen lag die Ausschliessung anderer Götter durchaus nicht begründet. Wenn Mose Exod. III: 13 nach dem Namen des sich ihm offenbarenden Gottes fragt, so lautet diese Frage, als wolle er ihn dadurch von anderen Göttern unterschieden wissen." Ook de naam Jhvh — zoo wordt er nog aan toegevoegd — verzet zich tegen deze beschouwing niet: de tegenstelling tusschen den God, die is, en de afgoden, die niet zijn, zou daarin niet liggen, al ware hij afgeleid van de species Kal; doch bovendien heeft nu de verklaring: Hij die doet zijn, alles voor zich.

Drie trappen alzoo — in dezer voege wordt (S. 177) de slotsom nog korter samengevat: de éēne nationale god; de éénige God, uitsluitend gedacht in zijne betrekking tot Israël; de eenige God, nevens wien ook voor de andere volken geene goden bestaan. Op den derden trap wordt, m. a. w., »die auf der zweiten Stufe schon latente Folgerung wirklich gezogen". Toen deze was bereikt, bestond ook de mogelijkheid om de — vroeger als reëel erkende — heidensche goden als daemonen op te vatten. „Das A. T. bietet jedoch für diese Anschauung nur vereinzelte und undeutliche Spuren".

Onze nieuwsgierigheid is, door deze mededeeling van de uitkomsten des onderzoeks, bevredigd. Maar de hoofdvraag: hoe zijn ze verkregen en welke waarde bezitten zij? is nog geheel onbeantwoord. Ziethier het een en ander, dat daarover licht kan verspreiden.

De zorg, waarmede al de beschikbare bouwstoffen zijn bijeengebracht, kan niet te hoog worden geroemd. Bewijsplaatsen van eenige beteekenis schijnen den auteur niet ontsnapt te zijn. Ook wat zijn eigenlijk onderwerp — de oud-testamentische denkbeelden over de goden der heidenen — slechts van ter zijde raakt, neemt hij in den kring zijner beschouwing op. Zoo zijn bepaaldelijk de gevolgtrekkingen, die eerst ten aanzien van dat onderwerp uit de bewijsplaatsen waren afgeleid, later door overweging van de zijdelingsche getuigenissen geverifiëerd. In § 3 worden de uitspraken der profeten eerst over de afgoden en afgodsbeelden (S. 83 ff.), daarna over de onmacht der heidensche goden (S. 97 ff.), doorloopen en verklaard. Baudissin leidt er uit af, dat Jeremia de eerste is, die de goden der heidenen met hunne levenlooze beelden geheel vereenzelvigt en hun bijgevolg alle macht, ook in of over de heidenwereld, ontzegt. De oudere profeten leeren alleen de nietigheid van de goden, die Israël zich vervaardigt, „Jeremia ist der erste, welcher auch mit Bezug auf die Heiden die Elohim ausser Jahwe für blosse Bilder erklärt" (S. 93 f. coll. 85, 96). Met hem en den Deuteronomist begint de rij dier schrijvers, „welchen die Nichtexistenz der heidnischen Götter als Götter völlig feststeht" (S. 107). „Von Jeremia und dem Deuterononiker an finden sich deutliche Aussagen, welche dahin lauten, dass andere Götter ausser Jahwe überhaupt kein Dasein haben ausserhalb der Bilder" — en „von dieser Zeit an häufen sich die Aussagen über Nichtigkeit und Ohnmacht der fremden Götter" (S. 109). Met dit resultaat stelt nu evenwel Baudissin zich niet tevreden. In § 5 gaat hij na, hoe die zelfde oud-testamentische schrijvers zich uitlaten, eensdeels over de verhouding tusschen Jhvh en Israël (S. 150 ff.), anderdeels over de betrekking, waarin Jhvh staat tot de heidenen (S. 158 ff.). Daarbij blijkt het hem, dat Jhvh's werkkring zich, om zoo te spreken, allengs uitbreidt en wederom bepaaldelijk door Jeremia en den Deuteronomist (en hunne opvolgers) zóó ruim wordt opgevat, dat er bij hen geene plaats meer overblijft voor andere goden, gelijk zij dan ook Jhvh en God geheel

vereenzelvigen (S. 167 ff.). Eerst nu acht hij zich gerechtigd tot het formuleeren van het eindresultaat, dat wij hem hierboven hebben hooren uitspreken.

Eene volledigheid als deze is geen geringe deugd. Zij getuigt niet slechts van ad hoc ingestelde, volhardende studie, maar geeft ook aan Baudissin's behandeling van zijn onderwerp blijvende waarde. Hoe men ook over zijn resultaat moge oordeelen, zijne monographie zal, afgezien daarvan, door allen moeten gewaardeerd en door niemand straffeloos veronachtzaamd kunnen worden.

Daarbij komt nu, dat Baudissin der historische methode van harte toegedaan is en nimmer met bewustheid daarvan afwijkt. Hij houdt de verschillende tijden en schrijvers uiteen. Hij is steeds bedacht op den invloed, dien de denkwijze der verhalers moest oefenen op de redactie van de woorden dergenen, die zij sprekend invoeren. Hij heeft zich de hoofdresultaten van het critisch onderzoek der laatste eeuw toegeëigend en plaatst, om iets te noemen, den Deuteronomist onder Jozia, Deutero-Jezaja tegen het einde der ballingschap, enz. enz. Naarmate deze tijdsbepalingen meer algemeen als juist worden aangenomen, verzekeren zij ook aan een onderzoek, dat daarop gebouwd is, in ruimer kring een goed onthaal.

Zonder iets te willen afdingen op deze deugden en op de blijvende waarde, die zij aan de verhandeling bijzetten, moet ik toch óók wijzen op hetgeen daaraan, naar mijne overtuiging, ontbreekt. Dat ik niet altijd met des schrijvers exegese kan instemmen, zal wel niemand bevreemden: onder de zeer talrijke teksten, waarvan hij gebruik maakt, zijn er niet weinige, die verschillend worden en kunnen worden opgevat; het zou zeer zonderling zijn, indien wij *in re dubia* steeds tot dezelfde slotsom waren gekomen. Op die afwijkingen leg ik dus geen nadruk.

Er is iets anders van algemeenen aard en van meer beteekenis. De verhandeling is zwak in haar constructief gedeelte. Het resultaat bevredigt slechts ten halve en, als wij de oorzaken daarvan gaan opsporen, dan stuiten wij op fouten, hetzij in de methode, hetzij in de praemissen, waarvan die eindindruk het natuurlijke gevolg is.

Mij dunkt, het moet ook den lezer getroffen hebben, dat de hierboven medegedeelde slotsom van het geheele onderzoek, wat duidelijkheid en bepaaldheid aangaat, te wenschen overlaat.

Dr. Baudissin onderscheidt in de ontwikkeling van de denkbeelden der Israëlieten over J h v h en de goden d r i e trappen. De eerste en de derde geven geen bezwaar: De erkenning van J h v h als Israël's stamgod en het volstrekte monotheïsme, ze zijn beide even verstaanbaar en scherp afgebakend. Doch ten aanzien van den tweeden trap kan datzelfde niet worden getuigd. Hij wordt beschreven (S. 177) als „die Auffassung eines einzigen Gottes, der aber zunächst nur nach seiner Bedeutung für Israel in das Bewusstsein tritt." Het is dus werkelijk en deugdelijk monotheïsme, meer dan monolatrie. Vandaar dan ook, dat het godsdienstig geloof op den derden trap — „dass es neben diesem (einzigen) Gott auch für andere Völker andere Götter nicht gebe" — niets meer is dan eene nu opgemaakte en uitgesproken, maar „auf der zweiten Stufe schon latente Folgerung." Hiertegen nu heb ik ernstig bezwaar. *Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée.* Is die tweede trap reeds monotheïsme, dan verschilt hij ook niet wezenlijk van den derden; moet hij, omgekeerd, van den derden worden onderscheiden, dan is hij ook nog geen werkelijk monotheïsme, maar monolatrie. Wat Baudissin tusschen de termen van dit dilemma inschuift, ontsnapt ons zoodra wij het pogen te grijpen. De Israëlieten, die nog op den tweeden trap stonden, waren nog niet gekomen tot het inzicht, dat er ook voor de heidenen geene verdere goden waren buiten J h v h. Met andere woorden: zij geloofden nog, dat die andere goden bestonden, en konden het dus ook niet voor volstrekt onredelijk houden, dat sommigen in Israël hun offers toebrachten; het stond hun vrij, dit af te keuren, zeer streng af te keuren zelfs, maar ongerijmd kan het in hun oogen niet zijn geweest, want — monotheïsten waren zij nog niet. De geheele onderscheiding, waarvan Baudissin zich bij de beschrijving van den tweeden trap bedient, heeft een zeer gezonden zin, wanneer zij wordt gemaakt met het oog op het standpunt der monolatrie. Op dat standpunt kan wat Israël verboden is aan de heidenen worden toegestaan en, omgekeerd, op heidensch gebied realiteit hebben, wat voor Israël niet, of zoo goed als niet bestaat. Maar hoe, wanneer het monotheïsme is bereikt? Baudissin meent, dat ook dan nog, ten gevolge van gemis aan nadenken, althans tijdelijk, de goden der heidenen als het ware met rust kunnen gelaten worden en dat, bijgevolg, de volstrekte ontkenning van hunne realiteit als een nog hoogere trap moet worden beschouwd. Maar kan dit worden toegegeven?

Is niet, zoolang deze — hoogst eenvoudige — gevolgtrekking nog moet worden gemaakt. het monotheïsme — wordende wellicht, maar toch — nog niet aanwezig?

Het is niet moeilijk in te zien, wat onzen schrijver aanleiding heeft gegeven, om zijne slotsom zoo op te maken. Hij heeft zeer juist opgemerkt en zeer duidelijk uiteengezet, dat eerst in Deuteronomium en de profetieën van Jeremia de rechtstreeksche bestrijding van de realiteit der andere goden en de krachtige affirmatie van Jhvh's eenigheid begint. Wij zijn hem dankbaar, dat hij dit belangrijke feit, wel niet voor het eerst, maar toch zoo helder heeft in het licht gesteld. Maar nu had hij ook de periode, die aan den Deuteronomist voorafgaat, als die van het wordende monotheïsme moeten beschouwen. Hij acht haar reeds verder gevorderd en — brengt zich daardoor, gelijk wij gezien hebben, in eene onoplosbare moeilijkheid.

De voorafgaande opmerkingen leiden er rechtstreeks toe, om Baudissin's „zweite Stufe" weg te breken, maar dan ook de eerste en de derde als het ware uit te bouwen. Met andere woorden: de erkenning van Jhvh als Israël's eenigen god moet langer hebben voortgeduurd, en de wortelen van het monotheïsme liggen hooger op, dan in Baudissin's verhandeling wordt erkend. Het een en het ander is een eisch der logica, die evenwel — en zietdaar tevens het bewijs, dat we ons op den goeden weg bevinden — door de teksten aanstonds wordt ingewilligd. Laat mij dit, met het oog op de verhandeling die voor ons ligt, nog kortelijk mogen aanwijzen!

De eerste paragraaf, over de volksdenkbeelden omtrent Jhvh en de andere goden, schijnt mij nagenoeg onberispelijk. De practijk der groote menigte wordt als onomstootelijk bewijs van hare polytheïstische denkwijze erkend; ook Salomo kan, blijkens hetgeen ons aangaande hem wordt medegedeeld. geen monotheïst geweest zijn (S. 60). Slechts op enkele plaatsen openbaart zich eenige aarzeling om de conclusiën, waartoe de teksten leiden, te aanvaarden. Zoo lezen wij (S. 59), dat David 1 *Sam.* XXVI:19 het gebied van Jhvh tot Israël en zijn land schijnt te beperken of althans die opvatting aan zijne vervolgers toe te kennen. Waarom zoo voorzichtig? Het aan David toegeschreven woord laat slechts ééne opvatting toe, en er is geene enkele reden om het als accommodatie op te vatten. Ik zou zelfs meenen, dat wij gerust de denkwijze, die daaruit spreekt, aan den

geschiedschrijver mogen toekennen: zou hij zijnen held op een standpunt hebben geplaatst, dat hij zelf reeds te boven was? Hetzelfde geldt van *Gen.* XXVIII : 20, 21. Baudissin verklaart zich voor de opvatting, waarbij de woorden: „zoo zal J h v h mij tot God zijn," de apodosis beginnen: „Hier gelobt Jakob, unter den genannten Bedingungen Jahwe zu seinem Gott zu machen; er gibt also die Möglichkeit einer anderen Wahl, also die Existenz anderer Götter zu" (S. 61). Doch hij voegt er bij: „Auf die Anschauung des E r z ä h l e r s ist daraus nicht zu schliessen und nur dies zu entnehmen, dass als Anschauung der ältesten Zeit galt, dass man Jahwe als einen unter vielen zu seinem Gott wählen könne, dies also wohl die noch zur Zeit des Berichterstatters herrschende naive Volksvorstellung war." Waarop berust deze onderscheiding? Zou waarlijk de auteur, indien hij zelf het absolute monotheïsme had gehuldigd, met bewustheid de lagere voorstelling aan Israël's stamvader hebben toegekend?

Doch, zooals ik zeide, dit zijn slechts uitzonderingen op den regel, die zelfs onvermeld zouden kunnen blijven, indien ze niet het voorspel waren van het verschijnsel, dat zich in § 7 aan ons voordoet. Ik kan niet anders zien, of hier is de nawerking van eene vroeger gevolgde apologetische methode somwijlen nog duidelijk waarneembaar. „Die Aussagen des A. T, welche andere Götter neben Jahwe anzunehmen s c h e i n e n" — zoo luidt het opschrift. Inderdaad bestaat er grond, om hier van „schijn" te spreken; niet elke uitspraak, die polytheïstisch klinkt, is polytheïstisch gemeend; lang nadat het monotheïsme ingang had gevonden, sprak men onder Israël, poëtisch, over de goden der heidenen, alsof hun een werkelijk bestaan moest worden toegeschreven. Zoodanige uitspraken mogen o o r s p r o n k e l ij k het geloof aan die realiteit hebben ingesloten, ze komen ook dáár voor, waar dat geloof was weggestorven. Hieruit wordt nu eene eigenaardige moeielijkheid geboren. De zaak zou veel eenvoudiger zijn, indien wij overal de realistische opvatting mochten volgen of, omgekeerd, haar nergens in aanmerking hadden te nemen. Er zal nu wel steeds hier en daar reden tot twijfel overblijven. Maar er is, zoo ik wel zie, eene algemeene overweging van groot gewicht, die ons verhindert, de ernstig gemeende erkenning van de realiteit der goden van het heidendom aan al de oudtestamentische schrijvers te ontzeggen en dus het geloof in het bestaan van vele goden blootelijk als den historischen a c h t e r-

grond hunner uitspraken aan te merken. Of Baudissin zoover gaat, is mij niet volkomen duidelijk geworden. Zooveel is zeker, dat zijne behandeling van de teksten, die hier in aanmerking komen, duidelijk getuigt van het streven om de monotheïstische opvatting zooveel mogelijk te handhaven. In de plaatsen, die van een strijd tusschen Jhvh en de andere goden gewagen, ziet hij niets dan poëtische persoonsverbeelding (S. 72 f.). Wanneer de heidenen gezegd werden, onder de hoede van hunne goden te staan, dan is dit wederom niet de overtuiging van hen, die zich zoo uitdrukken, maar van de heidenen zelve, op wier standpunt zij zich verplaatsen. Zoo b. v. *Num.* XIV : 9; *Deut.* IV : 7; 2 *Sam.* VII : 23 (waar, volgens S. 62 n. 3, Elohim zelfs hoogstwaarschijnlijk den waren God aanduidt, zoodat deze plaats ten onrechte, b. v. door Geiger en Wellhausen, als bewijs wordt bijgebracht). Ook de onderscheiding tusschen de goden der heidenen en hunne beelden is slechts „poetische Personification der Götter oder Redeweise im Sinne der Heiden" (S. 79). Daartegen nu heb ik dit over te stellen: Indien de kringen, waaruit de boeken des O. T. zijn voortgekomen, het polytheïsme reeds te boven waren en tegelijk tegen de invoering daarvan onder Israël vijandig overstonden, hoe kon zich daar dan een spraakgebruik handhaven, dat de erkenning van de realiteit der heidensche goden in zich sluit? Zeker (verg. hierboven bl. 637), de auteurs dier boeken waren geene wijsgeeren en legden zich niet toe op scherpe en nauwkeurige begripsbepalingen. Doch ook reeds als eenvoudige religieuse menschen moesten zij zich onthouden van uitdrukkingen, die der tegenpartij als wapenen konden dienen, of ze althans zoo spaarzaam mogelijk bezigen. De vrijheid, waarmede zij ze gebruiken, blijft geheel onverklaard, tenzij men althans aan de oudsten hunner het geloof toekent, dat zich in die formulen uitspreekt, en, wat de jongeren aangaat, den invloed dier voorgangers in rekening brengt. Ik kan dus niet instemmen met den aanhef van § 2: „Aussagen, welche als Anschauung des alttestamentlichen Schriftstellers oder der von ihm wiedergegebenen Forderungen der legalen Religion Israel's das Dasein anderer Götter neben Jahwe, welche über andere Völker Macht hätten, geradezu behaupten, finden wir im ganzen A. T. nicht" (S. 67 f.). „Geradezu behaupten" is zeker eene sterke uitdrukking: de oudtestamensche schrijvers waren niet geroepen om als kampioenen voor het bestaan van andere goden op te treden. Maar dat som-

migen hunner zich daarvan toch overtuigd hielden en letterlijk meenen wat zij aangaande de heidensche goden zeggen, schijnt mij boven bedenking verheven. Er wordt geen enkel argument bijgebracht, waaruit blijkt, dat er tusschen hunne beschouwing en die van het volk — ook van David en Salomo — eene zoo diepe klove lag.

Op die wijze moet, naar het mij toeschijnt, het terrein van de monolatrie, ten koste van dat van het monotheïsme, worden uitgebreid. Doch ook het omgekeerde doet zich m. i. enkele malen voor. Baudissin ziet, gelijk ons vroeger bleek, een wezenlijk verschil tusschen de profeten der 8ste eeuw ter ééne, en den auteur van Deuteronomium, met zijne navolgers, ter andere zijde. Het verschil bestaat. Maar zou het juist zijn opgevat en teruggegeven, wanneer het heet, dat de eerstgenoemden de nietigheid der afgoden en hunne identiteit met de levenlooze beelden voor Israël erkennen en uitspreken, terwijl de anderen leeren, dat de goden ook voor de heidenen zelve geen reëel bestaan hebben? Wij zagen reeds, dat dat die onderscheiding in zich zelve niet waarschijnlijk is. Maar bovendien wordt zij nu door de teksten niet gestaafd. Men leze *Hos.* II : 10; IV : 12; VIII : 4; XIII : 2; XIV : 4 en *Jes.* II : 18, 20; XXXI : 7, en vergelijke met de beide laatstgenoemde plaatsen *Jes.* X : 10, 11. Het komt mij voor — nu evenals vroeger [1]) — dat Hozea en Jezaja hier wel degelijk het monotheïsme uitspreken, of liever nog: de grenslijn tusschen monolatrie en monotheïsme telkens overschrijden. Dat doet, naar het mij toeschijnt, ook Amos. Waar Baudissin de denkbeelden der profeten over de grenzen van Jhvh's macht uiteenzet (S. 158 ff), ontdekt hij tusschen de mannen der 8ste en die van de tweede helft der 7de eeuw een verschil, dat met het daareven besprokene geheel parallel loopt. Wederom zullen de eerst vermelden, hoe hoog zij ook Jhvh verheffen en hoever zij de grenzen zijner werkzaamheid uitbreiden, hem steeds met Israël in verband brengen en met de heidenen alleen in zóóver, als deze met Israël in betrekking staan. Zonder de waarheid, die hierin ligt, te miskennen, moet ik toch de juistheid der aldus geformuleerde onderscheiding in twijfel trekken. Met *Amos* IX : 7 is zij niet te vereenigen. „Zijt gij mij niet als de zonen der Cuschieten, gij zonen Israëls! zegt Jhvh: heb ik niet de

---

1) Zie mijn *Godsd. van Israël* I. 55 verv.

Israëlieten uit Egypte doen opgaan en (= maar evenzeer) de Philistijnen uit Caphtor en de Arameërs uit Kir?" Baudissin teekent hierbij aan: „Hier wird eine Leitung der Völker durch Jahwe nur zu dem Zwecke ins Auge gefasst, um daraus ein Verhältniss Jahwe's zu Israël zu illustriren; die Stellung der Völkerwelt an und für sich zu Jahwe fällt noch nicht in den Gesichtskreis dieses Propheten" (S. 161). Ongetwijfeld, het is den profeet, wanneer hij zoo schrijft, om Israël te doen, bepaaldelijk om het valsche vertrouwen op J h v h 's hulp, waaraan velen zich overgaven, ten toon te stellen [1]). Doch dit neemt niet weg, dat hij t. a. p. de verhuizing van de Philistijnen en van de Arameërs als een werk van J h v h voorstelt, zonder te denken aan den invloed dier feiten op het lot van Israël. Mij dunkt, voor Amos is, terwijl deze gedachte zijnen geest vervult, J h v h de beheerscher ook van de heidenwereld, en — wat hoogst opmerkelijk schijnt — het is zijne streng-ethische richting, die hem het onderscheid tusschen Israël en de volkeren, althans tijdelijk, doet opheffen. Ook hij vertegenwoordigt ons het wordende monotheïsme en doet ons tevens een blik slaan in de genesis dier opvatting. — Met het oog op *Jez.* X: 12 verv. lieten zich dergelijke opmerkingen maken.

Onder het schrijven groeit de stof aan. Juist omdat Baudissin's opvatting aan de mijne grenst, kom ik er gereedelijk toe om over de punten van verschil te gaan uitweiden. Ik moet mij evenwel bekorten en bepaal mij dus tot het aanstippen van nog een paar bijzonderheden. Het zorgvuldig onderzoek, waaraan § 4 gewijd is, van die teksten des O. T., die de goden buiten J h v h als demonische machten voorstellen of schijnen voor te stellen, verdient nauwgezette overweging. Doch het kan den auteur zelven niet zijn ontgaan, wat den lezer aanstonds in het oog valt, dat in deze afdeeling herhaaldelijk geene conclusie genomen, maar het oordeel opgeschort wordt. Bedrieg ik mij niet, dan is dit te verklaren uit het gemis van een bepaald gezichtspunt. Wat ik bedoel kan ik niet beter ophelderen dan door verwijzing naar de verhandeling van Kosters over *het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie onder Israël* [2]). Ook zij, die zich met de hoofdgedachte van die studie niet kunnen vereenigen,

---

[1]) Verg. *Am.* VI : 2 en, over de ware lezing van deze plaats, Geiger, *Urschrift* u. s. w. S. 96 ff.

[2]) Hierboven bl. 34 verv. 113 verv.

zullen toch gereedelijk erkennen, dat zij samenhang en orde brengt in de *disjecta membra*, die het O. T. ons voorlegt. Dit is het juist wat wij in de parallele paragraaf van Baudissin's verhandeling missen. Had hij zich kunnen overtuigen, dat de ontwikkeling van Israël's monotheïsme uit een vroeger polytheïsme ook in het O. T. zelf hare duidelijke sporen had achtergelaten, hij zou dan ongetwijfeld minder schroomvallig zijn geweest en dikwerf, waar hij thans aarzelt, eene bepaalde slotsom hebben uitgesproken.

Ik moet eindelijk nog wijzen op den samenhang tusschen Baudissin's onderzoek en de de critiek van den Pentateuch. Gelijk zoo vele andere belangrijke vragen, zoo is ook die naar de denkbeelden van Israël over J h v h en de goden samengeweven met de quaestie betreffende de wording der Thora, en wel bepaald met ons oordeel over de prioriteit der zgn. elohistische of priesterlijke stukken, wetten, zoowel als verhalen. Had ik zelf (*Theol. Review* p. 333—35) hierop de aandacht gevestigd, met meer dan gewone nieuwsgierigheid ging ik na, welke onderstellingen ten aanzien van den Pentateuch onze schrijver ten grondslag legde en, omgekeerd, wat zijn onderzoek opleverde tot beslechting van de hangende critische vragen. Blijkbaar ging hij uit van de gangbare meening, die het elohistische werk tot de „Grundschrift" der Thora maakt, zonder zich evenwel daaraan volstrekt te binden, bereid derhalve om dat gevoelen op te geven of te wijzigen, zoodra dit blijken zou noodzakelijk te zijn. Inderdaad deed zich, ten aanzien van enkele bijzonderheden, die noodzakelijkheid aan hem voor. In *Lev.* XIX en XXVI vindt hij sporen van een spraakgebruik, dat zich overigens eerst bij den Deuteronomist en bij Jeremia voordoet: in *Lev.* XIX : 4; XXVI : 1 אליל; in *Lev.* XXVI : 30 פגרים en גלולים. „Diese Beobachtung ist nicht unwichtig fur das Urtheil über die Abfassungszeit der betreffenden Abschnitte dieses Buches und legt mindestens die Annahme einer Ueberarbeitung der betreffenden Stellen in der nachjeremianischen Zeit nahe" (S. 105 verg. 96). — In Azaz'el, *Lev.* XVI, ziet hij eene oorspronkelijk heidensche godheid, die in de volksvoorstelling een demonisch wezen geworden is. „Doch ist", — zoo voegt hij er bij (S 141) — „diese Umwandlung für die prophetische Anschauung der vorexilischen Zeit nicht zu verwerthen, weil sie sich in einem Abschnitt des Leviticus findet, gegen dessen vorexilische Abfassung beachtenswerthe Gründe aufgeführt

worden sind. In der Vorstellung von Azazel an und für sich kann freilich kein Merkmal späterer Abfassungszeit gefunden werden."

Indien Dr. Baudissin's verhandeling aan de critiek van den Pentateuch gewijd ware, dan zou hij natuurlijk de vraag hebben opgeworpen en beantwoord, wat uit deze opmerkingen over *Lev.* XVI, XIX, XXVI volgt voor den ouderdom der overige priesterlijke stukken. Thans laat hij dit in het midden. En dit kon hij te eer doen, omdat overigens de verhouding van die stukken tot het eigenlijk onderwerp zijner studie hem geene aanleiding geeft om af te wijken van de overtuiging aangaande hun voor-exilischen oorsprong. Hij noemt het (S. 147 f.) opmerkelijk, dat, afgezien van de daareven besproken plaatsen van Leviticus, de eerste vier boeken van den Pentateuch geene uitspraken bevatten over de nietigheid der heidensche goden: „der gänzliche Mangel einer Kritik des heidnischen Gottesdienstes charakterisirt den Standpunkt einer älteren Zeit, welche noch nicht zu der bestimmten Erkenntniss gelangt war, das die Heidengötter als Götter nicht existiren". Deze waarneming wordt — zoo lezen wij verder, S. 161—165 — bevestigd door het feit, dat Jhvh in diezelfde boeken als de machtige en hoog verheven God van Israël voorkomt en zich met de heidenen als zoodanig niet inlaat, tenzij dan voor zoover zij op de eene of andere wijze met Israël in betrekking staan of komen. „Die Folgerungen, welche sich aus den Aussagen von dem Wesen dieses Gottes für seine Einzigkeit ergeben müssten, werden noch nicht gezogen. Da wir bei den Propheten eine weiter gehende Betrachtungsweise des Verhältnisses Jahwe's zur Völkerwelt finden werden, so sind wir — man mag nun die einzelnen Erzähler der ersten Pentateuchbücher verlegen in welche Zeit man will — berechtigt, hier die Wiedergabe einer älteren Anschauung zu erkennen, welche in alten Aufzeichnungen und in den Traditionen des Volkes niedergelegt war" (S. 165).

Het is den lezer niet onbekend, dat deze beschouwing van het standpunt der auteurs van *Genesis-Numeri* door mij niet als volledig en volkomen juist kan worden aangenomen. Op twee punten moet ik daarvan afwijken. Ik kan, vooreerst, niet inzien, dat de jahvistische of profetische auteurs zich doorloopend bepalen tot de erkenning van Jhvh's macht en heerschappij over Israël. Zij zijn, zoo goed als Amos over wien wij daareven (bl. 644 v.) spra-

ken, op weg naar het monotheïsme en overschrijden hier en daar zeer duidelijk de grenslijn, die het van de monolatrie scheidt. Men zie *Gen.* XIII: 13; XVIII: 25; *Exod.* IV: 11; IX: 29, ook door Baudissin geciteerd, en verder *Exod.* XIX: 5 en, behalve de verhalen over de schepping en den zondvloed, *Gen.* IX: 26, 27; XI: 1—9. Ten andere zou ik meenen, dat Baudissin aan het verschil tusschen de elohistische (priesterlijke) en de jahvistische stukken geen recht laat weervaren. Tegen het anthropomorphisme van den Jahvist steekt de reine Godsidee van *Gen.* I en de nauw verwante stukken zoo scherp af; het geheele plan van den priesterlijken verhaler is zoo monotheïstisch gedacht; zijn stilzwijgen over Israël's deelneming aan de afgoderij [1]) is, wanneer hij tot den voor-exilischen tijd behoort, zoo vreemd en onverklaarbaar — dat het hoogst bedenkelijk schijnt, hem, wegens de punten van overeenkomst die zich daarnevens voordoen, met de profetische auteurs in ééne categorie te plaatsen. *Duo quum faciunt* (of *dicunt*) *idem, non est idem.* Deze waarheid, die elders in de verhandeling (b. v. S. 68) ook door onzen auteur wordt erkend en toegepast, had, naar het mij toeschijnt, ook bij die punten van overeenkomst in aanmerking moeten genomen zijn. Dan zou het verschil, waarop ik daareven wees, zich hebben laten gelden en, zoo ik mij niet bedrieg, wijziging van het eindoordeel over de eerste vier boeken van den Pentateuch hebben teweeg gebracht.

Deze vragen en bedenkingen, die ik niet mocht terughouden, verhinderen mij geenszins de blijvende waarde van Baudissin's onderzoek te erkennen. De geheele bundel is eene belangrijke aanwinst, en wat daarin voor verbetering of aanvulling vatbaar blijft, zal ongetwijfeld ook door den auteur zelven niet uit het oog verloren worden. Wij rekenen op nog menige vrucht zijner studiën.

Leiden. A. KUENEN.

---

[1]) *Lev.* XVII—XX, XXVI maken hierop eene uitzondering, maar behooren dan ook tot de oudere, exilische wetgeving, die Ezra of zijn tijdgenoot opnam en uitbreidde.

LITERARISCH OVERZICHT.

De vertalingen van den Rig-veda, den oudsten en belangrijksten der Veda's, beginnen elkander in den laatsten tijd te verdringen. Wij waren in dit opzicht tot nog toe schaars bedeeld. Wilson's vertaling was meer die van de overgeleverde indische uitlegging dan van de hymnen zelve; de fransche overzetting van Langlois was geheel onbruikbaar; de latijnsche van Rosen omvatte alleen het eerste Boek, en ook de engelsche van Max Müller, met hoeveel ophef ook aangekondigd, bracht het nog niet verder dan enkele hymnen aan de Marut's gewijd. Thans hebben wij er niet minder dan drie aan te kondigen, waarbij eene die reeds volledig is, en eene die belooft het te worden.

Als een kleine voorhoede verscheen reeds in den zomer des vorigen jaars: *Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von* Karl Geldner und Adolf Kaegi, *mit Beiträgen von* R. Roth (Tübingen, 1875. Prijs *f* 1.95). »Altmeister" Roth heeft de leiding op zich genomen, zelf eén zestal hymnen vertaald (vier daarvan waren reeds in de *Zeitschr. d. Deuts. Morgenl. Gesells.* opgenomen, doch zijn nu eenigszins gewijzigd) en het boekje bij het publiek ingeleid. De vertaling der overige is geschied naar de methode, door hem in het genoemde tijdschrift (24, 301) aangewezen. Hij meent dat het recht verstand en de kritiek van den Veda hooger staan en verder gevorderd zijn dan velen willen toestemmen, die veel praten over de wijs van ver-

tolking, doch hun daden wel laten vermoeden maar niet laten zien. De keus is zoo gedaan, dat degenen voor wie de oorspronkelijke tekst niet toegankelijk is, een beeld van den Veda ontvangen, dat, hoewel slechts in omtrekken geschetst, nochtans zoo volledig mogelijk is. Men heeft getracht de belangrijkste goden van den vedischen hemel en de kenmerkende trekken uit het leven en denken van het vedische volk voor oogen te stellen. Daarom zijn de vertalers op een smaakvollen vorm bedacht geweest, en hebben zij zich beijverd, zonder woordelijke nauwkeurigheid, den zin, de gedachte getrouwelijk weder te geven. Ofschoon onvoldoende voor den beoefenaar der godsdienst-geschiedenis, is het keurig gedrukte werkje uitnemend geschikt om de kennis van dit oudste letterkundige gedenkteeken van ons ras te verbreiden onder de beschaafde lezers, voor wie het bestemd is.

Weinige maanden later volgde: *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana. Zum ersten male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung von* Alfred Ludwig, Prag, 1876. Prijs per deel *f* 7.80). De twee lijvige deelen, die de volledige vertaling bevatten, zijn reeds verschenen. Een derde zal de inleiding, den commentaar en een register bevatten. Wij kennen Dr. Ludwig reeds uit zijn werkje: *Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda*, waarvan wij in dit Tijdschrift (X, 1, p. 106 vgg.) een korte aankondiging gaven, en weten daaruit, dat hij geen vijand van conjecturen is. In hoever hij ook hier aan zijn liefde voor het ongewone heeft toegegeven, kunnen wij nu nog niet beoordeelen; maar het is raadzaam, zijn overzetting met voorzichtigheid te gebruiken. Hijzelf zegt, dat zij hoofdzakelijk steunt op het nu voltooide Petersburgsche Woordenboek, ofschoon hij ook andere hulpmiddelen gebezigd heeft, en niet zelden zijn eigen weg is gegaan. Dit laatste deed hij onder anderen met betrekking tot de rangschikking der liederen. Het eenvoudigste zou geweest zijn, die van het oorspronkelijke, naar de dichters en dichter-familiën, op den voet te volgen. Prof. Ludwig zelf noemt haar een »litterarhistorische tatsache". Maar zij komt hem, althans voor een vertaling, weinig geschikt voor, en is ook noch consequent, noch rust zij op een waarschijnlijken grondslag. Hij heeft dus gezocht naar een andere, die voor het recht gebruik van de stof, »de sachliche ausbeute", het bevorderlijkst schoen, en meent die in een rangschikking naar de goden, waaraan die hymnen gewijd zijn, te hebben gevonden. De 1e afdeeling bevat de lofzangen aan de morgengoden

(die liechtgötter des morgens), de 2e die aan de zonnegoden, waarbij zonderling genoeg, doch zeker om zijn nauwe betrekking met Mitra, Varuna geteld wordt, de 3e die aan de Rbhu's, Dyaus en Prthivî, eenige stroomgoden en Soma, de 4e die aan de Viçve devâh (alle goden), de 5e die aan Agni en zijn verwante vuurgoden (voor zoover Agni althans niet onder de ochtendgoden wordt gerekend), de 6e die aan Indra met zijn verwanten en gezellen, de 7e die aan twee goden toegewijd (dvidevatya), met uitzondering van die aan Varuna en Mitra. De liturgische hymnen, gebeden en spreuken maken den inhoud van de 8e afdeeling uit, en wat op kosmogonie, mythe, historie en beschaving betrekking heeft, vormt de 9e en laatste. Er zal natuurlijk wel geen indeeling van een verzameling van liederen denkbaar zijn, waarop men geen aanmerking zou kunnen maken en geen wijziging voorstellen. Elke heeft haar voor- en nadeelen. Maar de nadeelen zijn hier, meen ik, overwegend. Men zal meermalen in verlegenheid zijn, waar de eene of andere godheid te zoeken. Agni komt zoowel in de 1e als in de 5e, Soma in de 3e en in de 8e afdeeling voor. Viçvakarman zal men bij de zonnegoden, Brahmanaspati en Brhaspati in 't gevolg van Indra vinden, ofschoon de laatsten althans even goed bij Agni behoorden. Het denkbeeld om een verzameling van oude teksten in de vertaling anders dan in het oorspronkelijke te ordenen, zou ik slechts in één geval toejuichen. Als men op uit- of inwendige gronden den betrekkelijken ouderdom dier teksten reeds kon vaststellen of dien althans tot hooge waarschijnlijkheid had gebracht, zou men ze in chronologische orde op elkander kunnen laten volgen, en daarmede een zekere rangschikking naar de onderwerpen kunnen verbinden. Zoolang men daartoe nog niet in staat is — en ik behoef wel niet te zeggen, dat de studie van den Veda nog ver van dit rezultaat is verwijderd — zou ik liever eenvoudig de orde van het oorspronkelijke volgen. Men ontvangt anders toch de gedachten en voorstellingen over denzelfden god, in verschillende tijdperken heerschend, verward door elkander.

In de voorrede van zijn tweede deel spreekt Dr. Ludwig over de punten, waarop hij van andere Sanskritisten verschilt. Die van taalkundigen aard laten wij hier rusten. Maar wat de opvatting van den Veda aangaat, onderscheidt hij zich van andere uitleggers daarin, dat hij den Rig-veda ook als echt-indisch beschouwd wil hebben, en de daarin geschilderde toestanden als niet zooveel verschillend van de na-vedische; iets, wat naar zijn inzien al te weinig

geschiedt. Ook wil hij aan Sâyana's commentaar voor de uitlegging van den Veda een veel grooter waarde toekennen, dan men tegenwoordig vooral geneigd is te doen. Door etymologie toch kan men de beteekenis der woorden niet vaststellen en men behoort zich daarin aan de overlevering te houden, en vooral heeft Sâyana over de constructie der volzinnen veel licht verspreid. Ludwig wil dus, bij de verklaring van den Veda ongeveer denzelfden weg inslaan dien Spiegel voor de studie van het Zend-avesta heeft aangeprezen, al zou de Erlanger professor zich niet gaarne aan zulke stoute conjecturen wagen, als die, waarin zijn Prager ambtgenoot dikwijls behagen schept. Eerst wanneer men de uitkomsten, door de verschillende methoden voor het recht verstand van den Veda verkregen, met elkander heeft kunnen vergelijken, zal men over haar waarde kunnen oordeelen.

Een middel tot zoodanige vergelijking wordt ons al aanstonds geboden door den schrijver van het *Wörterbuch zum Rigveda*, Prof. Hermann Grassmann, van wiens vertaling onder den titel: *Rig-Veda, uebersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen* (in twee deelen, Leipzig bij Brockhaus, 1876) reeds een drietal afleveringen verschenen zijn. Zij verschilt van de zoo even besprokene in vorm en strekking, naar Grassmann's eigen uitdrukking, zooveel als twee vertalingen van 't zelfde werk slechts met mogelijkheid kunnen verschillen, ofschoon hijzelf erkent, dat die van Ludwig ook veel bruikbaars bevat. Grassmann heeft de orde der liederen in de verschillende boeken, zooals zij in het oorspronkelijke voorkomt, behouden, maar in zijn eerste deel geeft hij de zoogenaamde familiën-boeken (Ma*nd*ala 2—8), het tweede deel zal de drie overige, die niet het eigendom van bepaalde familiën uitmaakten, bevatten. Grassmann's vertaling sluit zich bij zijn Woordenboek aan, ofschoon dit hier nog wordt aangevuld en verbeterd. Was hijzelf door de de bewerking van het Lexikon uitstekend voorbereid tot de taak, die hij nu op zich nam, hij erkent dankbaar, dat ook Prof. Delbrück een belangrijk aandeel aan zijn werk heeft genomen, middellijk door hem de uitkomsten zijner grammatische studiën mee te deelen, en rechtstreeks door aangebrachte verbeteringen zoowel in den zin als in den vorm en door het nazien van het geheel.

De vertaling is metrisch en toch zeer getrouw, zoo zelfs dat het getal syllaben van de overzetting nauwkeurig met dat van het oorspronkelijke overeenstemt en ook het metrum, zoover het duitsche taaleigen dat toeliet, gevolgd is. Hymnen, die G. als latere

bijvoegingen beschouwt, en stukken die voor metrische overbrenging ongeschikt waren, worden naar een aanhangsel verwezen. Wij kunnen niet anders dan de getrouwheid van den geleerden vertaler toejuichen. Hij heeft terecht begrepen, dat hij ons ook de vreemde voorstellingen en beelden niet sparen moest. Zijn doel was niet den Veda aantrekkelijk te maken voor den beschaafden lezer in 't algemeen, of hem in nieuwerwetsch gewaad te kleeden, maar wel zoo doorschijnend helder, dat de kenner aanstonds kan zien, welke opvatting van de tekstwoorden door G. wordt voorgestaan. De inleidende opmerkingen, die ieder boek en elke, althans bijna elke, groep van hymnen voorafgaan, verhoogen de bruikbaarheid van het werk. Ook worden nog eenige aanteekeningen aan het eind van ieder deel beloofd.

Wij bepalen ons tot dit korte verslag en kunnen hier niet in een uitvoerige vergelijking der drie, of althans der twee laatst genoemde, vertalingen treden, wat ook trouwens beter aan Sanskritisten van professie is aanbevolen. Alleen voegen wij hierbij, dat die van Grassmann ons het meeste vertrouwen inboezemt. Die niets meer verlangt dan zich eenig denkbeeld van den Rigveda te vormen, heeft aan het boekje van Roth-Kaegi-Geldner genoeg. Die een bijzondere studie maakt van den Veda of den vedischen godsdienst zal natuurlijk de vertaling van Ludwig niet kunnen ontberen. Maar die, zonder het oorspronkelijke te kunnen raadplegen, den inhoud van dat oude gedenkstuk wenscht te kennen, doet best zich Grassmann's overzetting aan te schaffen, die zonder twijfel de bruikbaarste is, hoe onvolkomen zij dan ook, naar het getuigenis van den vertaler zelven, zijn moge, en op het tegenwoordig standpunt der wetenschap zijn moet.

De Redacteuren van het Theologisch Tijdschrift hebben de gewoonte, de door hen uitgegeven werken zelven met eenige woorden in het Literarisch Overzicht te vermelden. Aan die gewoonte trouw wil ik hier kortelijk mijn *Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten* (Amsterdam bij P. N. van Kampen en Zoon, 1876. Prijs *f* 2.50) bespreken. Zij is een schets en niets meer; maar ik heb getracht zoo volledig mogelijk te zijn en bij alle kortheid oppervlakkigheid te vermijden. Daartoe heb ik de rijke bouwstoffen zeer dicht moeten samendringen, wat, zoo ik hoop, aan de duidelijkheid geen schade zal doen.

Ik stelde mij voor, niet een beschrijving van de verschillende

godsdiensten, ook niet in den vorm van een geschiedenis der godsdiensten, maar wel een kortelijk samengevatte geschiedenis van den godsdienst te geven. Haar taak is, zooals ik het in de 1e § uitdrukte, »aan te toonen, hoe de godsdienst, dat is in 't algemeen de betrekking tusschen den mensch en de bovenmenschelijke machten, waarin hij gelooft, zich in den loop der eeuwen bij de verschillende volken en volkenfamiliën en door deze bij de menschheid heeft ontwikkeld." Geen systematisch, naar de soorten en naar de ontwikkeling gerangschikte karakterizeering der verschillende godsdiensten — iets wat dikwijls zeer ten onrechte een geschiedenis van den godsdienst genoemd wordt — maar bepaaldelijk een historie, waarin zoowel op de genealogische verwantschap en historische betrekking als op den aard en den graad der ontwikkeling gelet wordt. Eerst tracht ik een denkbeeld te geven van den godsdienst, die overal aan de ons bekende beschavings-godsdiensten moet zijn voorafgegaan, en neem daartoe de zoogenaamde natuurgodsdiensten tot voorbeelden. Dan volg ik den stroom van ontwikkeling, die in het verre Oosten vloeit en zich met de westersche nooit vermengd heeft; met andere woorden, in eenige trekken wordt geschetst hoe uit den oud-chineschen godsdienst de secten van Kongtse en Lao-tse zijn voortgesproten. De twee andere hoofdstroomen van ontwikkeling blijven wel langen tijd even zelfstandig, maar eindigen toch met samen te vloeien; ik bedoel den chamietisch-semietischen en den indo-germaanschen of arischen. Als eerst de vormen, waarin de godsdienst zich bij de Egyptenaars achtereenvolgens geopenbaard heeft, zijn nagegaan, wordt uit den oud-arabischen godsdienst opgemaakt, hoedanig waarschijnlijk de echt-semietische godsdienst oorspronkelijk is geweest, waarna die aloude, niet-semietische en niet-arische godsdienst van Mesopotamië wordt behandeld, die op de voorstellingen en gebruiken der Noord-Semieten zulk een overwegenden invloed heeft uitgeoefend. Als vanzelf volgen nu de godsdiensten der Babyloniërs en hunner leerlingen, de Assyriërs, en die der West-Semieten, met name Feniciërs en Israëlieten. Ter loops — want een eenigszins uitvoerige schildering daarvan lag geheel buiten mijn bestek — wordt de stichting van het Christendom vermeld. Maar de eigenlijke voltooiing van dit gedeelte mijner schets, of, om in de reeds gebezigde beeldspraak te blijven, de uitmonding, waar de semietische stroom van godsdienstige ontwikkeling zich in zee stort, is de stichting van den Islâm, een zoo eigenaardig semietisch verschijnsel.

De godsdienst bij de Indo-germanen is dan aan de beurt. Maar de geschiedenis daarvan splitst zich in twee duidelijk onderscheiden deelen, die wij haast twee tijdperken kunnen noemen: vóor en na de samenvloeiing van het semietische en arische. De indische godsdienst blijft haast geheel op zichzelf staan, en komt eerst zeer laat, als de Islâm zich in Indië verbreidt, in aanraking met, doch altijd nog zeer weinig onder den invloed van het Semitisme. De Perzen mogen dien invloed eenigszins hebben ondervonden, ik kan daarvan in hun godsdienst weinig sporen ontdekken. De Letto-Slaven en Germanen blijven er, tot de invoering van het Christendom, geheel buiten. Ik voeg dus deze, althans met geen semietische bestanddeelen gemengde, arische godsdiensten bijeen. Geheel anders is het met die der Grieken en Romeinen. Daarin brengt het innig verkeer met de Semieten een geheele omwenteling te weeg; bij de Grieken rechtstreeks, bij de Romeinen meer middellijk. Deze samenvloeiing van de twee belangrijkste hoofdstroomen van ontwikkeling is een der gewichtigste feiten in de geschiedenis der beschaving en der menschheid. De grieksch-romeinsche godsdienst verliest zijn indo-germaansch karakter niet, maar bereikt, door zich het semietische zelfstandig toe te eigenen, een hoogte waarop de andere godsdiensten van hetzelfde ras zich niet verheven hebben. Daaraan moest dus een afzonderlijk hoofdstuk worden gewijd, en dat te meer, omdat deze samensmelting de wegbereiding geweest is van het Christendom, dat, schoon onder Semieten ontstaan, bijkans het uitsluitend eigendom der Indo-germanen is geworden.

Dit zijn de ruwe hoofdtrekken mijner schets. Gaarne had ik daarin ook de nieuwe godsdienst-geschiedenis die de ontwikkeling der wereldgodsdiensten verhaalt, opgenomen. Maar ik zou daartoe nog een lange voorbereiding noodig gehad hebben, die de uitgaaf van het boekje nog geruimen tijd zou hebben vertraagd. Ik heb dus voorshands niet meer kunnen doen, dan aantoonen, hoe de drie wereldgodsdiensten uit oude godsdiensten ontstonden. Misschien vind ik later gelegenheid ook dat tweede en zeker niet minst belangrijke hoofddeel der geschiedenis van den godsdienst te schetsen.

Of ik ook nog gelegenheid zal hebben, wat er overigens aan mijn werk ontbreekt aan te vullen en wat er verkeerd in is te verbeteren, met andere woorden, of het ooit een tweeden druk zal beleven? Ik durf het nauwelijks hopen. Die in 't Hollandsch schrijft weet, dat zijn kans op een tweede uitgaaf gering is. Toch kon ik niet besluiten een andere taal dan de mijne te bezigen. Mogen onze

Tijdschriften mij daarvoor beloonen, door aan de bespreking van dit kleine boek eenige bladzijden te wijden. Over mijn *Vergelijkende Geschiedenis der egyptische en mesopotamische godsdiensten* hebben zij, met uitzondering van een paar weekbladen, een diep stilzwijgen bewaard, ofschoon verschillende buitenlandsche tijdschriften en dagbladen er een min of meer uitvoerige aankondiging van gaven. Was het minachting of stomme bewondering? Ik denk, geen van beide. Maar in elk geval zou een eerlijke en rechtvaardige, zij het dan ook strenge kritiek mij veel welkomer wezen.

October. C. P. T.

Nog in dezen jaargang van ons Tijdschrift wil ik de aandacht onzer lezers vestigen op enkele boeken, de oud-testamentische studiën betreffende, die ik tot nu toe had laten liggen, omdat het mijn wensch was ze uitvoeriger te bespreken. Indien, bij gebrek aan tijd en ruimte, dat plan onuitgevoerd bleef of althans verschoven werd, dan zouden in mijn overzicht juist eenige zeer belangrijke werken ontbreken. Dat zou niet goed zijn, en daarom kondig ik ze thans voorloopig met een paar woorden aan, mij voorbehoudende om later terug te komen op hetgeen nu al te kort werd afgehandeld.

Verstrooide en nog onuitgegeven geschriften van Dr. Abraham Geiger worden door zijnen zoon, Dr. L. Geiger, bijeengebracht en onder den titel: A. Geiger's *nachgelassene Schriften* in het licht gezonden. De geheele verzameling zal bestaan uit vijf deelen, waarvan er reeds drie verschenen zijn. Het eerste is in onze schatting het minst belangrijke. Daarin zijn opgenomen eenige vlugschriften uit de jaren 1840 tot 1864 over synagogale aangelegenheden; fragmenten uit de verslagen van »die jüdische Religionsschule in Breslau," 1844—1863; leerredenen, 7 in getal, uit de jaren 1838—1863, en eenige artikelen betreffende de richtingen, de belangen en de uitzichten van het Jodendom, herdrukt uit de »Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie." Als bijdragen tot de kennis van Geiger's karakter en streven hebben al deze stukken blijvende waarde en zijn ze dus ook met recht in de verzameling opgenomen. Voor ons, wien vooral de studie van het O. Testament en de geschiedenis van het Jodendom belang inboezemen, is het tweede deel veel aantrekkelijker. Het behelst 1°. eene korte »Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie" (S. 1—32); 2° eene breedere

»Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums" (S. 33—275) en 3°. zes »Literaturbriefe aus dem Jahre 1853" (S. 275—396) — alles tot dus ver onuitgegeven. Inzonderheid hebben wij ons te verblijden over de verschijning der »Allgemeine Einleitung". Zij bestaat uit twee deelen, »der sprachwissenschaftliche" en »der geschichtliche Theil", van welke het laatste bovenaan staat. Wèl was Geiger's opvatting van de geschiedenis zoo van den Israëlietischen als van den Joodschen godsdienst uit andere geschriften bekend, maar in haar geheel had hij haar toch vroeger niet voorgedragen. Menige bijzonderheid treedt hier dan ook in helderder licht. De beschouwing van het »Zeitalter der Offenbarung" (S. 65—86) is in meer dan één opzicht eigenaardig en verdient alleszins eene meer opzettelijke critiek. Doch het zal raadzaam zijn, daarmede te wachten, totdat het vierde deel der verzameling is verschenen, dat, behalve eene inleiding in de boeken des O. Testaments, ook eene geschiedenis der Israëlietische stammen zal bevatten, die in het daareven genoemde onderdeel van de »Allgemeine Einleitung" wordt ondersteld. — Dat vierde deel kan nu weldra worden te gemoet gezien, want het derde ligt reeds voor ons. Daarin zijn opgenomen de vroeger reeds uitgegeven studiën over Jozef Salomo del Medigo, Mozes ben Maimon, Juda ha-Levi, Isaak Troki en »Jüdische Dichtungen der spanischen Schule"; verder eenige verhandelingen uit de *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*.

Het was sedert lang bekend, dat Prof. Dr. S. Frensdorff te Hannover zich jaren achtereen met de studie van de Masora had bezig gehouden en het voornemen koesterde om haar beter en vollediger dan tot dus ver geschied was in het licht te geven. De uitgave van het boek *Oclach W'oclah* (Hannover, 1864) was een eerste stap tot de verwezenlijking van dat plan. Thans is met de uitvoering zelve een begin gemaakt. Eenige vrienden van Dr. Frensdorff hebben hem op zijn 70sten verjaardag verblijd door de toezegging, dat zij de kosten der uitgave op zich zouden nemen, zoodra hij zich in staat gevoelde daartoe over te gaan. De waardige grijsaard haastte zich van dat aanbod gebruik te maken en zond in den aanvang van 1876 het eerste deel van zijn groot werk in het licht. De algemeene titel luidt: *Die Massora Magna nach den ältesten Drucken unter Zuziehung alter Handschriften*. Het eerste deel bevat: *Massoretisches Wörterbuch oder die Massora in alphabetischer Ordnung*. Dr. Frens-

dorff wenscht nl. in de volgende deelen van zijn werk de *Masora magna* in haren oorspronkelijken vorm — d. i. als eene reeks van aanteekeningen bij oud-testamentische teksten, naar de gewone orde der boeken derhalve — zoo correct mogelijk, naar den leiddraad der *editio princeps* van 1525, uit te geven. Doch in dit eerste deel ontvangen wij eene door hem zelven samengestelde alphabetische lijst van de woorden en woordvormen, waarbij de Masoreten hunne opmerkingen hebben gevoegd, met aanwijzing van de plaatsen des O. Testaments, waarbij die opmerkingen als *Masora marginalis* te vinden zijn, of van het artikel der *Masora finalis*, waarin ze zijn opgenomen. Dit woordenboek, dat bij elke uitgave van de Masora kan worden gebruikt, is gesplitst in twee deelen: I. *Zeit- und Nennwörter;* II. 1. *Partikel;* 2. *Eigennamen;* 3. *Allgemeine Lehrsätze* (כללים). De auteur geeft telkens in meer of minder uitvoerige noten de noodige opheldering. Nog gaat aan het geheel vooraf de opsomming en verklaring der eigenaardige uitdrukkingen en verkortingen, waarvan zich de Masora bedient (S. 1—20).

De beoordeeling van dit werk moet ik aan anderen, meer bevoegden, overlaten. Doch het is onmogelijk, daarmede, ook slechts oppervlakkig, kennis te maken en niet tevens eerbied en bewondering te gevoelen voor de scherpzinnigheid en de volharding, waarvan het doorloopend getuigt. De schrijver smake weldra de voldoening, dat het geheel voltooid voor hem ligt!

Prof. Ed. Reuss heeft een nieuw deel van zijn bijbelvertaling in het licht gegeven, het tweede gedeelte van het O. Testament, *Les prophètes*. Aan de chronologisch gerangschikte overblijfselen der profetische letterkunde laat hij eene algemeene inleiding voorafgaan (Vol. I p. 1—57), die den lezer met het profetisme, zijn karakter en zijne geschiedenis, en met de profetische geschriften bekend maakt. Aan de profetische boeken of zelfstandige onderdeelen daarvan gaat verder eene kortere inleiding vooraf, die al datgene mededeelt wat tot recht verstand en juiste waardeering van zulk een gedeelte vereischt wordt. Aan de karakteristiek van de enkele auteurs, hun standpunt en hun stijl, is groote zorg besteed. — De rangschikking, waarin de uitkomst van het critisch onderzoek aanschouwelijk wordt, komt over het algemeen met de thans meest gewone overeen. Op Joël volgt de onbekende auteur van *Jes.* XV, XVI; op Amos en Hozea de anonymus van *Zach.* IX—XI; uit het eerste deel van het boek *Jesaja* worden hier opgenomen H. I—XII; XVII: 1—11; XIV:

28—32; XXVIII—XXXIII; XX; XXII: 15—25, 1—14; XIV: 24—27; XVII: 12—XVIII; XXI: 11—17; XXIII; XIX; als aanhangsel daarop volgen H. XXXVI—XXXIX; daarna Micha, de ongenoemde schrijver van *Zach.* XII—XIV; Zephanja; Nahum; Habakuk; Jeremia (met uitzondering van H. L, LI). Vol. II bevat de bewerking van Ezechiël; van *Jes.* XXIV—XXVII; van *Jes.* XIII: 1—XIV: 23; XXI: 1—10; XXXIV, XXXV; *Jer.* L, LI; *Jes.* XL—LXVI; Haggai; Zacharia (H. I—VIII); Obadja; van den anonymus, dien wij gewoon zijn Maleachi te noemen. Enkele afwijkingen — niet van de traditie, maar — van de nu heerschende beschouwing zijn de aandacht van den lezer niet ontgaan, b. v. de plaatsing van *Zach.* XII—XIV en van Obadja. Doch evenmin daarover als over het karakter en de verdiensten der vertaling kan ik thans uitweiden. Ik verheug mij over de voorspoedige voortzetting der uitgave van een werk, dat in ruimen kring groot nut kan stichten.

Van de twee boeken, die ik nu nog wil vermelden, behoef ik slechts de titels te noemen, om aanstonds den indruk te geven, dat eene korte aankondiging niet dan voorloopig zijn kan. Het ééne is: *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft* von Dr. Ignaz Goldziher (Leipzig, 1876, 10 Mark). De meesten onzer lezers kennen dit geschrift zeker reeds uit Oort's artikel naar aanleiding daarvan in »De Tijdspiegel." Zij weten dan ook, dat de auteur, in de Arabische literatuur zeer ervaren, vooral met behulp daarvan de overblijfselen van mythologie opheldert, die hij in het O. Testament meent te vinden. Zij kennen hem verder als wel vertrouwd met Talmud en Midrash en dus in staat om daaraan te ontleenen al wat over de oud-testamentische voorstellingen licht kan verspreiden. Zoo toegerust, heeft hij een werk geleverd, dat, hoe men ook over de hootdgedachte en de strekking daarvan moge oordeelen, in elk geval blijvende waarde heeft. Maar bovendien zal nu die hoofdgedachte althans bij de critische beoefenaars van de Israëlietische godsdienstgeschiedenis niet licht op tegenspraak stuiten. Wie zich met ons overtuigd houdt, dat Israël's monotheïsme zich uit het polytheïsme heeft ontwikkeld, is *a priori* geneigd om aan te nemen — en ziet ook *a posteriori* de onderstelling bevestigd — dat in het O. Testament nog duidelijke sporen voorhanden zijn van de mythologie, die aan het polytheïsme chronologisch vooraf- en later daarin overging. Hij zal dus ook het denkbeeld om die sporen te verzamelen

en de poging om den gang van dat historische proces aan te wijzen van ganscher harte toejuichen. Wij moeten verder gaan en beweren, dat de tijd daartoe juist nu gekomen was. Aan den anderen kant valt duidelijk in het oog, dat ieder, die zich daaraan waagt, den voet zet op een glibberig terrein. Wanneer men, met Dr. Goldziher, de mythologie beschouwt als eene bijzondere, als de kinderlijke opvatting van de natuurverschijnselen en haar dus van de natuurvergoding scherp onderscheidt, dan ontstaat de mogelijkheid om daarmede de dichterlijke natuurbeschouwing, ook die van betrekkelijk laten tijd, te verwarren. Wanneer men verder de geschiedenis dier mythologie wil reconstrueeren, dan dient men Israël's godsdienstige ontwikkeling reeds goed en volledig te kennen, om niet in die poging mis te tasten of schipbreuk te lijden. Hiermede heb ik tevens de twee hoofdpunten genoemd, waarop, naar mijne overtuiging, de beoordeelaar van Goldziher's belangrijk werk zijn oog moet richten en — waaromtrent hij zich genoodzaakt zien zal, herhaaldelijk van dien auteur af te wijken. Ook na hetgeen daarover reeds door Oort is in het midden gebracht, verdienen ze opzettelijke overweging en behandeling. De volgende jaargang van ons Tijdschrift zal daartoe de gelegenheid aanbieden.

Het andere boek, dat ik bedoelde, is de Duitsche vertaling van — den helaas! reeds ontslapen — George Smith's *Chaldean account of Genesis*. Om de beteekenis daarvan te doen uitkomen, behoef ik den titel slechts af te schrijven: *George Smith's chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen anderen Fragmenten ältesten babylonisch-assyrischen Schriftthums.* De vertaler is Hermann Delitzsch, die zich van zijne moeilijke taak gekweten heeft onder toezicht en met behulp van zijnen broeder, den bekenden Assyrioloog Dr Fr. Delitzsch, die aan de Duitsche uitgave zeven bijlagen heeft toegevoegd, waarin hij het onderzoek van Smith deels toelicht, deels aanvult en verbetert.

Den beoefenaar van de critiek des Pentateuchs kon nauwelijks iets méér welkom zijn dan de ontdekking van Assyrische of Babylonische monumenten, die over den inhoud en de herkomst van *Gen.* I—XI licht verspreiden. Het O. Testament zelf stelt hem niet in staat, al de vragen, die ten aanzien van die hoofdstukken oprijzen, met zekerheid te beantwoorden. De reeds bekende cosmogonieën, o. a. die van Berosus, hoe gewichtig ook, laten toch nog menige

moeilijkheid onopgelost. Nieuw materiaal is dus dringend noodig en bijna alleen uit de Assyrisch-Babylonische oudheid te verwachten. Wij nemen dus de geschriften, waarin G. Smith van zijne hoogst gewichtige ontdekkingen verslag geeft, met levendige belangstelling ter hand. Onder de lezing klimt onze bewondering voor de ijzeren vlijt en de »Combinationsgabe" van Smith allengs hooger. Doch tegelijk worden deze en andere soortgelijke gewaarwordingen telkens meer overstemd door een gevoel van bittere teleurstelling. Want wij vinden niet wat wij zochten: zekerheid. Het was ons te doen om vaste punten, vele of weinige, dat doet minder ter zake, maar v a s t e punten. Doch wat ons wordt aangeboden, is bijna zonder uitzondering onzeker en voorloopig. De zeer geschonden toestand, waarin de inscriptiën tot ons zijn gekomen; de ongewisheid van de samenvoeging en van de opeenvolging der fragmenten; de soms wanhopige dubbelzinnigheid van vele Assyrische-letterteekens en, eindelijk, de onzekere beteekenis van menig Assyrisch woord — dit alles maakt, dat wij ons telkens den grond onder de voeten zien wegzinken, dikwerf juist dán, wanneer wij, om conclusiën te durven maken ten opzichte van *Genesis*, de meest onbetwistbare resultaten zouden moeten verkregen hebben. Ik kan dit thans niet nader uiteenzetten, zonder te treden in de bijzonderheden, die voor de opzettelijke behandeling van het onderwerp bewaard blijven. Doch ook reeds in deze voorloopige aankondiging moest mijn gevoel van teleurstelling zich lucht geven. Laat intusschen niemand meenen, dat hij zich, in dezen stand der zaak, mag ontslaan van de verplichting om met de »Chaldaïsche Genesis" kennis te maken. Het is een zeer belangrijk boek, een monument ter eere van den onversaagden G e o r g e S m i t h, van wien, indien de dood hem had gespaard, nog zooveel te wachten was. Het is juist het belangwekkende van den inhoud, dat ons droevig stemt. Wij krijgen den indruk, dat van de Assyrisch-Babylonische zijde het licht is opgegaan, maar — dat het nog niet is doorgebroken. Inmiddels moet toch ieder voor zich zelven nagaan, hoeveel hij, door de nevelen heen, kan zien. Wellicht gelukt den een wat de ander niet vermocht. Slechts voor overijlde gevolgtrekkingen hebben wij ons zeer zorgvuldig in acht te nemen.

15 October 1874. A. K.

Alexandre Vinet. Histoire de sa vie et de ses ouvrages par E. Rambert. Avec portrait photographié. Seconde édition revue et corrigée. Lausanne. Georges Bridel Editeur, 1875.

Alexandre Vinet. A l'occasion du livre de M. Rambert sur l'histoire de sa vie et de ses ouvrages, par F. L. Fréd. Chavannes, Ancien Pasteur. (Extrait de l'Alliance Libérale). Genève. Imprimerie J. Carey, 1875.

Het is al geruimen tijd geleden, dat ik plan had over deze beide geschriften iets in ons Tijdschrift mede te deelen, en ik toevallig, — er was, geloof ik, geen ruimte meer in de Aflevering — daarin verhinderd werd. Al is het nu wat laat geworden, wil ik toch nog althans eenigszins dat verzuim trachten te herstellen.

De schrijver van het eerstgenoemde werk, de Heer Rambert, heeft voor zijne levensbeschrijving van Vinet kunnen beschikken over documenten, die hem in staat stelden iets te geven, wat niemand anders geven kon. De weduwe van Vinet heeft hem toevertrouwd diens correspondentie, een door hem gehouden journaal van zijn leven sedert 1834 en al de papieren, onvoltooide handschriften, schetsen enz. die na zijn dood gevonden zijn. Daarbij heeft zij zelve den schrijver met hare herinneringen bijgestaan, terwijl Vinet's oudste en intiemste vrienden het hunne hebben bijgebracht om de biographie zoo volledig en nauwkeurig mogelijk te maken. Het is te begrijpen, dat de Heer Rambert, waar hij zooveel stof te verwerken kreeg, den lust gevoeld en gevolgd heeft, om zelf zooveel mogelijk op den achtergrond te treden, en meestal Vinet zelf of zijne naaste vrienden over hem te laten spreken. De zelfverloochening, die hij zich hierdoor oplegde, heeft hij getrouw volgehouden. Geheel het boek door verbergt hij zich meer dan dat hij zich vertoont, al is het, dat men overal de liefde en vereering gevoelt, waarmede hij tot Vinet opziet. Men zou kunnen vragen, of zijn werk niet nog meer historische waarde zou gehad hebben, wanneer hij zijn onderwerp meer critisch had opgevat. Hoe leerzaam uit een zielkundig oogpunt dergelijke biographieën, die zoo dicht mogelijk naderen tot de autobiographie, ook mogen zijn, zij laten toch altijd een belangrijk gedeelte van het werk ongedaan. Zij komen er niet toe, de plaats te bepalen die de persoon ingenomen heeft in den ontwikkelingsgang van zijn volk en zijn tijd, de waarde te beoordeelen van hetgeen hij in zijn levenskring tot stand heeft gebracht. Vooral bij iemand als Vinet, wiens invloed veel minder

te vergelijken is met een bepaalden stroom die, van hem uitgaande, voor allen zichtbaar binnen eigen bedding vloeit, dan met de veelvoudige vertakkingen van een rijke ader die in alle richtingen den bodem onderwoelen, vooral bij zoo iemand zou een meer critische behandeling zeker gediend hebben om ons de historische beteekenis van die persoonlijkheid beter te doen begrijpen. Maar de Heer Rambert kan zich tegenover die bedenking verontschuldigen met de verklaring, dat hij die taak liever aan anderen overliet, dat het hem genoeg was het materiaal dat anderen daartoe dienen kan bijeen te brengen, te ordenen en ter beschikking van het publiek te stellen. Heeft hij zich hiertoe willen beperken, dan kan hij met alle zelfvoldoening op zijn werk terugzien. Want uit dat oogpunt beschouwd is het een hoogst verdienstelijk boek dat hij geleverd heeft. Vinet treedt u daaruit te gemoet met al die zeldzame gaven van geest en hart, die ieder, bij het lezen zijner geschriften, in hem bewondert. Een nobele persoonlijkheid, waarin alles een hooger wijding verkrijgt, door den diepen ernst, die den grondtoon van al zijn denken en gevoelen, van al zijn leven en werken vormt.

Zou het aan de teekening van deze persoonlijkheid geschaad hebben, als de schrijver iets spaarzamer ware geweest met zekere mededeelingen uit den strijd, dien Vinet altijd voor zich zelf te strijden heeft gehad? Het is een bekende zaak, en bijna elke bladzijde van dit boek getuigt er van, hoe Vinet levenslang geleden heeft onder zekere zelfkwelling, die aan ernstige geesten nooit geheel vreemd is, maar die licht ontaardt in iets ziekelijks, vooral wanneer gestel of ongesteldheid den hang tot zwaarmoedigheid bevordert. Dit laatste was ook het geval bij Vinet en zeker moet dit mede in rekening worden gebracht. Maar toch, afgescheiden daarvan, lag het niet in zijn aard, de dingen licht op te nemen of zich gemakkelijk over bezwaren heen te zetten. Het conscientieuse, dat hem in alles eigen was, klom niet zelden tot iets tobberigs. Niet alleen voor het lichaam maar ook voor den geest predikt de gezondheidsleer den regel: *valere aude*. Heb den moed u heen te zetten over allerlei kleinigheden, die eerst beteekenis verkrijgen door de aandacht die gij daaraan schenkt. Ook voor den geestelijken wasdom is een zekere kordaatheid noodig. Wanneer gij van elke nietigheid die zich in uw gemoedsleven voordoet een zaak maakt, wanneer gij altijd bezig zijt aan en met u zelven, dan wordt op den duur uw stemming gedrukt en uw veerkracht verlamd. Men aarzelt zoo iets te zeggen naar aanleiding van een onthulling van het gemoeds-

leven van een man als Vinet, die toch waarlijk niet onder de kleine, angstvallige geesten kan gerangschikt worden. Wie heeft iets van zijne werken gelezen, die niet getroffen is geweest door het breede, het grootsche van zijne opvatting van godsdienst en leven? Maar de Vinet die in zijn werken tot ons spreekt is de man die, door den strijd heengegaan, daarvan alleen de merkteekenen vertoont in den diepen ernst, waarmede hij al de verwikkelingen van het geestelijk leven opvat, ontleedt en zoekt terecht te brengen. Om die hoogte te bereiken, waarop wij vol bewondering hem zien staan, is hij langs een moeitevollen, pijnlijken weg van aarzeling, twijfeling, ontmoediging, zelfveroordeeling gekropen, en als hij aan het einde daarvan is gekomen, gevoelt hij nog te zeer het schrijnen zijner wonden, om zelf genot te kunnen hebben van al het goede, dat hij met zijn woord aan anderen doet. Nooit heeft hij geweten, althans nooit heeft hij durven gelooven, hoeveel hij beteekende, hoeveel hij waard was voor anderen. Zooals het gebeurde dat hij, wanneer zijne studenten verrukt waren over de macht van zijn woord, voor zich zelf het gevoel had alsof hij in een staat van uitputting gesproken had, zoo miste hij ook voortdurend de vreugde van zijn werk door de drukkende inbeelding, dat hij het onwaardig en slecht had gedaan. Daaronder heeft hij geleden levenslang. Indien zijn biograaf dat lijden geheel had verzwegen, zou hij zeker zijn taak zeer slecht volbracht hebben. Maar dat was toch een gedeelte van zijn werk, dat met groote soberheid en kieschheid moest behandeld worden. Ik vrees, dat Rambert daarin niet genoeg maat heeft weten te houden. Mij althans kwam het voor, dat er in de mededeelingen uit brieven en aanteekeningen te veel bijzonderheden zijn opgenomen die schaden aan den indruk van het geheel. Getuige te mogen zijn van den verborgen strijd van iemand als Vinet, acht ik een voorrecht, maar al de zelfkwelling, waaronder hij gebukt ging, breed te zien uitmeten, daarin ligt iets kwetsends voor mijn gevoel. Ik weet toch, dat dit niet het wezenlijke in hem is. Evenmin als ik zijn werken zou willen lezen in een handschrift, waarvan al de doorhalingen en verbeteringen getuigden van de moeite die het hem heeft gekost een zuiveren vorm voor zijne denkbeelden te vinden, evenmin wensch ik zijn beeld te aanschouwen onder den indruk van al de bezwaren, die hij heeft moeten overwinnen, om zich zelf in zijn ware gedaante te doen zien. Vinet staat mij te hoog, dan dat ik gaarne ten zijnen opzichte de herinnering zou bewa-

ren van kleinigheden, waarvoor hij, zonder het zelf te weten, te groot was.

Wie, die eenigszins bekend is met Vinet's werken, is niet menigmaal in verlegenheid geweest, hoe zooveel tegenstrijdigs te rijmen dat hij in die werken vond? Hoe gaan die milde, vrije uitingen die men overal bij hem aantreft, samen met zooveel gebondenheid aan zekere leerstellige vormen die men daarnevens ontmoet? Aan welke zijde behoort Vinet gerangschikt te worden? Bij hen, die de waarheid der onderscheiding van de Religion Christi en de Christliche Religion erkennen, of bij hen, die geen Christendom kunnen waardeeren dan in de vormen van zekere kerkelijke belijdenis? Dezelfde vraag moet iederen lezer van het boek van Rambert op de lippen komen. Hier zelfs nog meer, omdat men hier meer dan in hetgeen door hem voor het publiek bestemd werd, de onmiddellijke uiting vindt van die twee zijden in zijn geestesleven. En zou men verwachten hier de verklaring te vinden van dat raadsel, men ziet zich teleurgesteld. Hetzij dat de auteur zelf minder oog heeft gehad voor dat verschijnsel, hetzij hij de oplossing niet wist te geven, hij laat die inwendige tegenspraak in Vinet's woorden onaangeroerd. Hij schijnt er niets vreemds in te vinden, dat dezelfde man, die, toen hij meende in levensgevaar te verkeeren, aan een vriend zeide: »Ah! mon ami, ce n'est pas la théologie qui aide à mourir!" toen hij de eerste exemplaren van zijne »Nouveaux Discours" in handen kreeg, in zijn journaal schreef: »J'ai été troublé hier au soir au sujet de mes discours, où je trouve que la doctrine du salut par grâce est trop peu pressée."

Wil men de verklaring van dit raadsel vinden, dan raadplege men het tweede geschrift, waarvan ik den titel hierboven vermeldde, de aankondiging van Rambert's werk, door den heer F. L. Fréd. Chavannes, eerst in de *Alliance Libérale* geplaatst, daarna afzonderlijk uitgegeven. De schrijver is in ons land geen vreemde. Zooals hij zich, tijdens zijn werkzaamheid als predikant in de Waalsche gemeente van Amsterdam, algemeene achting heeft verworven, zoo heeft hij zich door zijne geschriften in onze theologische kringen als een scherp denker en degelijk geleerde doen kennen. Deze beschouwing over Vinet kan niet anders dan zijn naam nieuwe eer aandoen. Het is een klein meesterstuk en, wat zeker zelden van eenige recensie kan worden gezegd, het is de sleutel op het raadsel, dat de schrijver van het gerecenseerde werk onopgelost had gelaten.

De heer Chavannes heeft zelf Vinet gekend en weet alles van de omgeving in het Canton de Vaud, waarin Vinet zijn jeugd en later een belangrijk gedeelte van zijn leven heeft doorgebracht, en waarvan zijn geest een diepen en blijvenden indruk heeft ontvangen. Hij heeft tegenover Vinet een gevoel van piëteit, dat hem tot hartelijke waardeering van diens verdiensten dringt, en staat toch tegenover hem vrij genoeg om onbevangen critiek op zijne denkbeelden en werken te oefenen.

Al dadelijk treft ons in het begin der beschouwing een mededeeling, die een belangrijk licht werpt op de eerste periode van Vinet's leven. De schrijver verhaalt van den Doyen Curtat, een man van groote beteekenis in het Canton de Vaud in de eerste 30 jaren van onze eeuw, een prediker van zeldzaam talent en een type van een conservatief kerkman. Vinet had in zijn jeugd geheel onder zijn invloed gestaan en ook nadat hij het ouderlijk huis had verlaten bleef die invloed van kracht. Een merkwaardige brief van Vinet's vader aan den zoon toont ons, hoe, zoodra deze door kennismaking met duitsche theologische literatuur in gevaar kwam van af te wijken van de gevestigde kerkleer, het hoog gezag van den Doyen hem werd voorgehouden om hem te doen gevoelen, dat hij, als dienaar der kerk, niet zijn eigene meeningen, maar de door de kerk vastgestelde waarheid had te prediken. Aan de macht die deze persoonlijkheid op hem had gehad, heeft Vinet zich nooit geheel kunnen onttrekken. Wel hebben zijn weg en die van Curtat zich later gescheiden, naar aanleiding van het opkomen van den Réveil, maar de plooi van zijn eerste ontwikkeling is altijd gebleven.

Wanneer men die geschriften van Vinet neemt, waarin hij het meest zijne eigene en eigenaardige denkbeelden uitspreekt, bijv. die welke betrekking hebben op de godsdienstige vrijheid, dan vindt men daarin altijd als grondslag de erkenning van het relatief karakter der waarheid. De waarheid is dan voor hem de betrekking van een gedachte tot haar voorwerp, derhalve iets, dat, evenals al het menschelijke, de kenmerken van het onvolkomene, van het veranderlijke en wordende draagt. Daarnevens evenwel vindt men bij Vinet gedurig de daarmede geheel onvereenigbare opvatting van de waarheid als van iets dat geheel volkomen, objectief aan den mensch gegeven is, zoodat men het slechts heeft aan te nemen om in het bezit daarvan te geraken. Die objectieve waarheid erkent hij in het Evangelie, waarvan hij den inhoud gelijk stelt aan de overgeleverde kerkleer. Hoe kunnen deze twee beschouwings-

wijze in denzelfden geest samenwonen? Toch was dat wezenlijk het geval bij Vinet. Ter eene zijde was in hem een klaarheid van geest, die hem, wanneer hij zijn eigen weg durfde gaan, leidde tot het zuivere inzicht in het subjectief en relatief karakter van alle waarheid, — ter andere zijde zwichtte hij telkens voor de macht die de indrukken van zijne jeugd over hem behielden. Zelf heeft hij er zich geen rekenschap van gegeven, hoe hij alzoo het onvereenigbare zocht te vereenigen. Had hij dit ingezien, zijn nobel karakter zou het hem onmogelijk gemaakt hebben in die inwendige tweespalt voort te leven. Maar mogelijk zullen wij niet mistasten, indien wij hetgeen hierboven werd gezegd over die zelfkwelling ook daarmede in verband brengen, dat hij in die tweespalt nooit recht tot zich zelven heeft kunnen komen en dus nooit het volle zelfvertrouwen heeft kunnen winnen.

Die algemeene opvatting van Vinet's persoonlijkheid wordt nu door den heer Chavannes toegelicht uit zijne werken en uit zijne houding in den strijd door den Réveil in Zwitserland uitgelokt. Ik zou te uitvoerig worden, indien ik hiervan eenigszins volledig verslag wilde geven. Maar ik noodig mijne lezers dringend uit het kleine geschrift van den heer Chavannes zelven te lezen. Vooral zij die Rambert lezen, mogen dat niet nalaten, want, zooals ik reeds gezegd heb, eerst bij Chavannes vindt men den sleutel op Rambert.

Aan het einde van zijn geschrift wijdt de auteur nog eenige bladzijden aan de vraag, wie de ware erfgenamen van Vinet zijn. Of het die mannen zijn, die zich hechten aan het dogmatisch vooroordeel, waarvan hij zich niet heeft kunnen vrij maken, en daarbij geheel miskennen wat toch diepste, het meest eigenaardige in zijn wezen is? Al zijn zij het, die zich het meest tooien met zijne woorden en het luidst zweren bij het gezag van zijn naam, zij zijn hem toch inderdaad meer vreemd dan die anderen, die voortwerken in de lijn der vrijheid, waarop Vinet, als hij het meest zich zelf was, hen zoo meesterlijk is voorgegaan. De resultaten waartoe zij gekomen zijn, zouden mogelijk door Vinet als hij ze had kunnen kennen, verworpen en veroordeeld zijn, en toch zouden zij met alle recht kunnen beweren dat zij in zijn geest zijn voortgegaan in het zoeken naar persoonlijke overtuiging, naar levende godsdienst, naar wezenlijke waarheid, en dat, indien zij daarin iets zijn gevorderd, zij het verschuldigd zijn aan die trouw aan het geweten, waarvan hij hun zulk een heerlijk voorbeeld heeft gegeven.

L. W. E. R.

BERICHTEN.

Het dezer dagen verschenen Programma van het Haagsche Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst behelst het verslag van het verhandelde in de najaarszitting der Bestuurders. Twee Hoogduitsche verhandelingen over *de vereeniging van Christelijke kerkgenootschappen* werden afgekeurd; aan den auteur eener derde, insgelijks Hoogduitsche verhandeling, geteekend met de woorden van Bucer: *Die Glieder Christi müssen ihre gegenseitige Verwandtschaft erkennen*, werd de uitgeloofde eereprijs toegewezen. Het verzegeld biljet werd daarop geopend en bleek den naam te bevatten van Gottlieb Joss, Pfarrer in Saanen, Canton Bern, Schweiz.

In de voorjaarszitting was reeds besloten tot de herhaalde uitschrijving van de volgende prijsvraag:

I. Het Genootschap verlangt: *Eene verhandeling over de Oud-Catholieke beweging van deze dagen, waarin haar oorsprong en voortgang geschetst, haar karakter bepaald, hare verhouding tot verwante verschijnselen in de geschiedenis der Christelijke Kerk in het licht gesteld en de uitzichten in hare toekomst overwogen worden.*

Het is de bedoeling niet, door deze redactie de schrijvers, die naar den prijs dingen, in de verdeeling van hun werk te binden, maar veeleer hun de hoofdpunten aan te wijzen, die men door hen wenscht behandeld te zien.

Thans werden aan deze vraag de twee volgende toegevoegd, de eerste reeds in 1874 voorgesteld, maar onbeantwoord gebleven, de tweede nu voor het eerst uitgeschreven:

II. Met het oog op de verschillende invloeden, waaraan het opkomende geslacht in onzen tijd is blootgesteld, verlangt het Genootschap:

Eene handleiding voor Christelijke paedagogie, wetenschappelijk bewerkt en practisch toegelicht.

III. *Welken invloed heeft het Islamisme geoefend en oefent het thans nog op het huiselijk, maatschappelijk en staatkundig leven zijner belijders? En wat volgt hieruit ten aanzien van den plicht der Christenvolken tegenover die godsdienst en hare aanhangers?*

De antwoorden worden ingewacht vóór 15 December 1877. Wat na dien tijd inkomt, wordt onbeoordeeld ter zijde gelegd.

Nadere bijzonderheden in het Programma zelf, waarvan, op *franco* aanvrage, exemplaren verkrijgbaar zijn bij den Secretaris van het Genootschap, Prof. A. Kuenen te Leiden.

Het is ons aangenaam, de verschijning te kunnen aankondigen van: *Het boek Job, vertaald en verklaard* door Dr. J. C. Matthes, Tweede veel vermeerderde druk. Eerste aflevering (Groningen, bij J. B. Wolters). Verwierf zich deze bewerking van het boek Job reeds in de eerste uitgave vele vrienden, dan mag *a fortiori* de tweede druk op een gunstig onthaal rekenen, want hij staat in elk opzicht hooger dan de vorige. Niet alleen heeft de auteur kennis genomen van de jongste literatuur, maar hij beweegt zich ook veel vrijer dan te voren en levert ons zoowel een juist overzicht, als eene degelijke critiek van de verschillende verklaringen. Deze aflevering (64 bladzijden) brengt ons tot H. III : 14. Na de voltooiing van het geheele werk — die afhankelijk blijft van de belangstelling van het publiek — komen wij er op terug.

Gaarne vestigen wij de aandacht onzer lezers op D. C. Nijhoff's vertaling van Gladstone's artikel over »The courses of religious thought" in The Contemporary Review van Juni dezes jaars, die onder den titel: *De stroomingen van het godsdienstig denken* te Culemborg is uitgegeven. Met hetgeen de geachte vertaler in zijne inleiding opmerkt over het belang, dat alle richtingen hebben bij de

kennismaking met het oordeel van een man als Gladstone, stemmen wij ten volle in. Een oordeel over dat oordeel komt niet te pas. Het feit, dat de onderscheidene »stroomingen" op Gladstone dezen bepaalden indruk hebben gemaakt, is op zich zelf leerzaam en waardig om te worden overdacht. Indien het ons niet verder brengt in de waardeering van die stroomingen zelve, dan levert het toch eene bijdrage tot kenschetsing van den grooten staatsman, op wien Engeland met recht roem draagt.
